

مكتبة
الدراسات الإسلامية

حبيب الشاروني

بين برجسون وسارتر أزمة الحزبية



دار المعارف

بين برجسون وسارتر

أزمة الحُزبية

مكتبة
الدراسات الفلسفية

بين برجسون وسارتر أزمة الحُزبية

جيب الشاروني

ماجستير في الآداب بمرتبة الامتياز



دار المعارف

١٩٦٣

الفهرس

صفحة

مقدمة :

١٦ - ٧	الثورة على المادية والجبرية
٤٥ - ١٧	الفصل الأول : <u>فلسفة برجسون ونظرية الحرية</u>
٣١ - ١٧	أولاً : الكيف والديمومة
٤٥ - ٣٠	ثانياً : الحرية عند برجسون
٣٢ - ٣٠	١- التحرر
٤٠ - ٣٢	٢- اكتشاف الحرية
٤٥ - ٤٠	٣- حرية طمأنينة
٨٩ - ٤٦	الفصل الثاني : <u>من برجسون إلى سارتر</u>
٥٤ - ٤٦	أولاً : انحلال الفكر الفرنسي
٧٢ - ٥٤	ثانياً : استلهم الفلسفة الألمانية
٨٩ - ٧٣	ثالثاً : تقويض سارتر للفلسفة البرجسونية
١٦١ - ٩٠	الفصل الثالث : <u>نظرية جديدة في الحرية : سارتر.</u>
١١٤ - ٩٠	أولاً : المقولات الرئيسية
١٣٧ - ١١٥	ثانياً : الموقف الأساسي : الحرية
١٦١ - ١٣٧	ثالثاً : المجال العمل للحرية عند سارتر
١٩٢ - ١٦٣	خاتمة : <u>انتقاد الحرية في فلسفة الانفصال</u>
١٨١ - ١٦٣	أولاً : فلسفة الاتصال وفلسفة الانفصال
١٨٦ - ١٨١	ثانياً : حرية الخلق وحرية الملائشة
		ثالثاً : الاتجاه الأخير للحرية في الفكر الفرنسي
١٩٢ - ١٨٦	المعاصر
١٩٩ - ١٩٣	المراجع

مقدمة

الثورة على المادية والجبرية

تاريخ الفلسفة يشهد بأن التعارض بين المادية والروحانية وبين الجبر والاختيار تعارض قديم . ومن أهم مظاهر هذا التعارض اهتمام الفلاسفة بمشكلة الحرية والبحث في معناها ومدى إمكانها . ونحن نبغى في هذا البحث دراسة هذه المشكلة - مشكلة الحرية - في الفكر الفرنسي المعاصر ، ولكننا لن ندرسها في جميع تطوراتها في الفكر المعاصر ، فإن فترة الفكر المعاصر فترة مطاطة قد تطول أو تقصر كيفما تقتضى وجهة النظر التى نتخذها . كما أننا لا نريد أن نتابع دراسة الفكر الفرنسي أو أن ننظر إلى تاريخ الفلسفة الفرنسية من وجهة نظر مشكلة الحرية . وإنما نحن نريد أن تقتصر على دراسة مشكلة الحرية في التفكير الفرنسي في فترة معينة ، هي الفترة التى تستغرق السنوات السابقة على الحرب العالمية الأخيرة والتي تمتد إلى ما بعد الحرب ، وذلك بغية أن نبين كيف كانت هذه المشكلة في الفكر الفرنسي السابق على الحرب مباشرة ، وكيف تطور هذا الفكر ، بمقتضى عوامل متعددة ، فأدى تطوره إلى قيام أزمة انتهت بظهور فلسفة جديدة للحرية ، هي فلسفة جان بول سارتر .

هذا إذن كتاب عن أزمة الفكر الفرنسي المعاصر . غير أن لهذه الأزمة مظاهر متعددة مختلفة يتصل بعضها بالسياسة أو بالاجتماع كما يتصل البعض الآخر بالأدب أو الأخلاق . وليس من شك في أن هذه المظاهر المتعددة قد تضافرت فيها بينها ، وعملت على أن يضطرب الجو الفرنسي كله وأن يشعر بالأزمة ، كما عملت في الوقت نفسه على إبراز معالم هذه الأزمة حتى استأثرت بالحياة الفرنسية في مختلف مناحيها . ومن هنا فإن أى دراسة عميقة لهذه الأزمة لا يمكن أن تستغنى عن تلك المظاهر المتعددة وأن تلم بجميع مناحيها أو مختلف المجالات التي اضطربت بها ، وإنما علينا أن تقتصر على مظهر خاص ومجال معين لهذه الأزمة . ونحن نريد

في هذا البحث أن يظهر هذه الأزمة بصلد مشكلة معينة هي مشكلة الحرية ،
لنبين كيف علمت هذه الأزمة على تقويض الفلسفة البرجسونية ، وهي الفلسفة التي
كانت سائلة في فرنسا ، وكيف اقتضت هذه الأزمة ظهور فلسفة جديدة للحرية
قد تبدو أكثر توافقاً من فلسفة برجسون مع الأوقات الصعبة التي كانت تعانيها
فرنسا والمواقف العصيبة التي اجتاحت أوروبا بوجه عام واستأثرت بفرنسا بوجه
أخص .

دراستنا إذن تقتصر على فترة تقويض الفلسفة البرجسونية وإقامة فلسفة جديدة
للحرية هي فلسفة سارتر . وهذه الفترة تكاد تنحصر فيما بين سنة ١٩٢٥ وسنة
١٩٤٠ . ففى هذه السنوات شاهد تاريخ الفلسفة انتهاء فلسفة الحرية هي فلسفة
برجسون وظهور فلسفة أخرى للحرية هي فلسفة سارتر .

وإذن فليس الغرض دراسة فلسفة برجسون ، وإنما الإشارة إليها — في شيء
من الوضوح — من أجل أن نفهم معنى الفلسفة الجديدة لسارتر . فنحن لانعرض
لبرجسون والفلسفة البرجسونية إلا لنبين كيف أنهارت هذه الفلسفة وكيف أنهارت
القيم التي نادى بها برجسون، وكان من عوامل انهيارها ظهور فلسفة جديدة تمثل
طابع العصر هي فلسفة سارتر .

ونظرية برجسون في الحرية تتصل ولا شك بنظرية الفيلسوف الفرنسي إميل
بوترو Emile Boutroux . وكل من برجسون وبوترو يحمل على المادية
والخبرية ويقم فلسفة روحية تقول بالحرية الإنسانية .

ولفهم هذه الفلسفة الروحية ، التي أعدت لموقف برجسون وتمثلت في فلسفته ،
سنشير بإيجاز — في هذه المقدمة — إلى المحاولات التي أدت من ناحية إلى انتقاد
الجبرية ، وتلك التي أدت من ناحية أخرى إلى ظهور الحرية كقيمة روحية .

أما الناحية الأولى فقد تمثلت في فلسفة أنطوان أوغستان كورنو Antoine-Augustin
Cournot . وكورنو يحاول أن يدلل على الحرية ، فهو ينادى في المعرفة بعوامل
الاحتمال واللاتعيين ، من حيث إن هذه العوامل تمتنع معها الضرورة المطلقة ،
ويقول من جهة أخرى بوجود الصدفة على نحو ما تظهرها بصفة خاصة الوقائع أو
الظروف التاريخية للظواهر العلمية المختلفة . ورغم أن القول بالصدفة — على نحو ما

يحلها كورنو^(١)— لا يقتضى ضرورة القول بالحرية ، إلا أن القيمة التى تعيننا هنا من نظريات كورنو تنحصر فى نقده التفسير العلمى للظواهر العلمية المختلفة . إن التفسير العلمى يعنى إرجاع هذه الظواهر إلى قوانين وعلاقات مطردة . وكورنو يفرض للظواهر ، مع هذا التفسير العلمى الوضعى ، تفسيراً آخر هو ضرورة تبيين العوامل التاريخية — كالعوامل الجيولوجية مثلاً — فى الظواهر الطبيعية ذاتها . وفى هذه العوامل التاريخية ظروف عارضة تقوم على الصدفة البحتة . فكان كورنو إذن يربط بين معطيات الاحتمال والصدفة والمعطيات التاريخية . وهو يرى أن كل ما يحمل فى تركيبه آثار الماضى ، سواء أكان ذلك بصدد المادة أم بصدد الظواهر البيولوجية أو الإنسانية ، إنما هو فى صميمه تاريخى . فينبغى أن نميز بين المعطى التاريخى وبين المعطى النظرى . وإذا كان المعطى النظرى إنما يعنى جملة الظواهر التى تحددها قوانين الطبيعة ، والتى تمثل خصائص دائمة ويمكن التنبؤ عنها بواسطة تلك القوانين ، فإن المعطى التاريخى يتطلب ، حيناً تكون بصدد أى حادث ، أن نساءل ليس فحسب عن مبادئه ، وإنما كذلك عن أثر الأحداث الماضية عليه . وتبعاً لذلك يميز كورنو بين الدراسات التى تتناول الطبيعة *la Nature* وتلك التى تتناول العالم *le Monde* ؛ إن الأولى تؤلف سلسلة العلوم النظرية *sciences théoriques* ، والثانية تؤلف سلسلة العلوم العالمية والتاريخية *sciences cosmologiques* . ولا يوجد أى تفسير وضعى مطلق لوقائع العلوم العالمية ، وإنما هى ظواهر تحمل ، علاوة على القوانين الطبيعية ، عوامل اتفاقية لا تفسر إلا بالرجوع إلى ظواهر اتفاقية أخرى سابقة عليها . وهكذا يرفض كورنو — فى مجال العلوم العالمية — التفسير العلمى الذى يعنى معرفة القانون . وهو برفضه هذا إنما يؤدى إلى دحض التجربة العلمية ، وبالتالي إلى إتاحة المجال للحرية .

وفى نفس هذا الاتجاه — أخصى اتجاه نقد التفسير العلمى وفكرة التجربة —

(١) رعى عند كورنو تقابل سلسلتين مستقلتين من المال كلتاهما معيتان وتقابلهما نفسمين ، أما الناحية الكيفية فى هذا التقابل فهى شئ جديد يطرأ على السلسلتين من المال .

Jean Wahl : *The Philosopher's Way*. (New-York — Oxford University Press,

1968), p. 184.

سار إميل بوترو . فقد بين بوترو ، لا سيما في كتابه « في إمكان قوانين الطبيعة » ،^(٢) أن القوانين الطبيعية ليست حاصلة على أى قيمة مطلقة أو أى ضرورة منطقية ، وإنما هي مجرد مناهج نضعها بطريقة عسفية دون أن تنطبق على الظواهر انطباقاً تاماً . إن التفسير العلمى كان يقضى ، منذ بداية القرن التاسع عشر ، بإرجاع الظواهر النفسية إلى ظواهر فسيولوجية ، واعتبار الظواهر الفسيولوجية ظواهر كيميائية ترد إلى قوانين فيزيقية ميكانيكية ، ويمكن التعبير عنها في نهاية الأمر بدوال جبرية ومعادلات رياضية . ومعنى ذلك أن جميع درجات الوجود ينبغي أن تخضع لما في التفسير الرياضى من ضرورة منطقية . ولكن التجربة لا تظهرنا على مثل هذا الخضوع . أجل قد يكون لمثل هذا التفسير العلمى قيمة نفعية ، من حيث إنه يبسط الظواهر المختلفة . بيد أننا لو نظرنا إلى القوانين الرياضية ذاتها لوجدنا أنها لا تنطبق على درجات الوجود ، من حيث إن الوجود حقيقة واقعية لا يجانس الكم الرياضى . لهذا رأى بوترو أن لا معادلة بين الضرورة المنطقية التى يجعلها التفسير الرياضى وبين ظواهر الوجود الواقعى ، وأن الضرورة المنطقية لا تتحقق فى الأشياء الواقعية على نحو ما كان يدعى التفسير العلمى الرياضى . وإذا كان التباين ظاهراً بين القوانين المنطقية وبين القوانين الرياضية ، من حيث إن الأخيرة أكثر تعقيداً ، فإن هذا التباين أوسع وأظهر بين القوانين الطبيعية والقوانين الرياضية . وكلما تقلصنا فى دراسة مراتب الوجود ، ابتداء من الأشياء المجردة إلى الأشياء العينية المشخصة ، أظهرتنا هذه الدراسة على اتساع الشقة بين الحقيقة التجريبية وبين التعبير الرياضى ، وتهاافت بالتالى التفسير العلمى ليفسح المجال لشيء من الإمكان ، أعنى لشيء من عدم الضرورة ومن الحرية .

هكذا ينتهى بوترو إلى هدم فكرة الحتمية العلمية ، وإلى رفض موضوعية القوانين الطبيعية التى كانت تقرها المذاهب العلمية الآلية . ومن البين أن هدم فكرة الحتمية هو الذى يظهرنا على ما فى الوجود الواقعى من لاتعين ، ويؤدى بنا إلى تقرير الحرية .

Emile Boutroux : De la Contingence des lois de la Nature, (Librairie Félix (٢)

Alcan, Paris 1921).

ونفس هذا الاتجاه - اتجاه نقد التفسير العلمي والخبرية العلمية كما رأيناه عند كورنو ثم بوترو - هو الذى نجده عند هنرى برجسون . حقيقة أن طريقة برجسون لنقد التفسير العلمى ولإظهار معالم الوجود تختلف - على نحو ما سنرى - عن طريقة بوترو ، إلا أن فلسفة بوترو تعتبر ولا شك من هذه الناحية إعداداً مباشراً لفلسفة برجسون .

وينبغى أن نلاحظ أن هذا الاتجاه الذى أعد لفلسفة برجسون قد تلاقى فى بعض النواحي مع اتجاه اثنين من العلماء هما : هنرى پوانكاريه وبيير دوهم ، حاولا أن يبينا أن العلم الحديث إن هو إلا تركيب صناعى ليست له قيمة مطلقة ، بحيث يظل بالتالى ثمة مجال أمام الحرية . لقد ذهب هنرى پوانكاريه Henri Poincaré إلى أن النظريات العلمية هى مجرد رموز نافعة يضعها العقل ليعبر بها عن العلاقات التى نشاهدها بين الظواهر المختلفة ، وهى تنطبق على الظواهر ، ولكنها لا تمنع تطبيق تفسير آخر ، طالما يكون هذا التفسير يسيراً أو ملائماً للبحث . فالنظريات العلمية ليست حاصلة فى ذاتها على قيمة مطلقة ، وإنما تعود قيمتها إلى مقدار يسرها أو ملاءمتها ، سواء أكان ذلك بصدد النظريات الهندسية أم نظريات الفلك أم نظريات الطبيعة^(٣) . فهوانكاريه يرى فى هذه النظريات مجرد تعريفات definitions ولكنها ليست « حقيقة » ، أعنى أنها لا تنقل إلى الوجود الواقعى . وإلى مثل هذا الرأى ذهب أيضاً من قبله بيير دوهم Pierre Duhem : فقد بين فى كتابه « النظرية الفيزيائية » ، موضوعها وتركيبها^(٤) ، أن النظريات العلمية إن هى إلا مجرد تصورات للظواهر الطبيعية لاتدهى النفاذ إلى جواهر الأشياء ، ولا تنطبق بصورة حاسمة على الظواهر المشاهدة انطباقاً تاماً لأنها تحمل طابع التلفيق المصطنع . إنها بعيدة عن الواقع بما يتضمن من غنى وثراء ، فهى ليست إلا إطاراً نحاول أن نلائم بينه وبين الواقع ، دون أن تكون هذه الملائمة تفسيراً كافياً للواقع . بهذا تظل النظريات العلمية نسبية ويظل المجال مفتوحاً أمام الحرية .

Poincaré, H.: La Science et l'Hypothèse (Flammarion, 1920), p. 67, 141, 193. (٣)

Pierre Duhem : La théorie physique, son objet et sa structure Chevalier et (٤)

Rivière, Paris, 1906).

فلذا نظرنا إلى الناحية الثانية — أى تلك المحاولات التى أدت إلى ظهور الحرية كقيمة روحية — وجدنا أن فلسفة برجسون قد تأثرت كذلك بالاتجاه الروحي الذى تمثل عند كل من الفلاسفة الفرنسيين رافيسون ولاشيلي وبوترو .

فبعد رافيسون نجد تمييزاً للحياة عن المادة البحتة ، وإقراراً للقيم الروحية التى تتضمنها شخصية الفرد ، لا سيما فى ميدان الفن والأخلاق . وإذا كان رافيسون قد فرق ، فى رسالته « فى العادة »^(٥) ، بين كل من الفعل المروى والتلقائية والفعل الآلى ، حين وضع يلزاه الروح تلقائية الطبيعة من جهة وآلية العالم المادى اللاعضوى من جهة أخرى ، فبدلت كتابها ثلاثة حدود مفايزة عن بعضها ، فإنه قد جعل منها — كما يبدو فى كتابه « تقرير عن الفلسفة فى فرنسا فى القرن التاسع عشر »^(٦) — درجات ترجع فى نهاية الأمر إلى الروح فحسب . ومن هنا كانت فلسفة رافيسون تعد بحق فلسفة روحية . إنها تمتاز — كما يقول لاشيلي^(٧) — عن تلك الروحية التى تذهب فحسب إلى وضع الروح فوق الطبيعة دون أن تقيم بينها أى رباط ، لأن الروحية عند رافيسون تطلب تفسير الطبيعة نفسها بواسطة الروح ، وتذهب إلى أن الفكر اللاشعورى الذى يعمل فى الطبيعة إنما هو عينه الذى يصبح شعورياً فيما ، وهو لا يعمل إلا من أجل أن يتاح له إنتاج جهاز عضوى يسمح له بالانتقال من الصورة اللاشعورية إلى الصورة الشعورية . فلسفة رافيسون تنظر إلى العالم المادى كما تنظر إلى الشعور وترى الروح فى كل شئ . وعلى الرغم من أن كتابات رافيسون كانت قليلة العدد إلا أنها قد تركت أثراً عميقاً فى الفكر الفرنسى . أجل إن طابع الفكر الفرنسى يرجع أصلاً إلى مين دى بيران Maine de Biran وطريقته النفسية فى معالجة المسائل الميتافيزيقية والدينية ، غير أن التيار المباشر الذى أعد لفلسفة برجسون هو التيار الصادر عن رافيسون ومذهبه الروحي الحيرى ، وهو نفس التيار الذى تمثل كذلك عند كل من چول لا شيلي وإميل بوترو . وإن العامل الذى لا ينبغي إغفاله كذلك هو عامل التأثير الشخصى : فنحن نعلم أن برجسون

Ravaisson, F.: De l'habitude (1838 — réédité en 1927, Alcan). (٥)

Ravaisson, F.: Rapport sur la Philosophie en France. (٦)

Lalande, André: Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie (٧)

(Alcan, Paris, 1926), p. 793.

قد تخرج في مدرسة المعلمين العليا على يد إميل بوترو ، وأن كلا من إميل بوترو وبرجسون درس على يد جول لا شيلبي في نفس المدرسة . فالارتباط الشخصي بين هؤلاء الفلاسفة هو الذي أتاح لهذا التيار الفلسفي أن يتصل ، وعمل على أن يحتفظ كل منهم طريقته الفلسفي في اتجاه واحد .

وكما رأينا أن هذا الاتجاه العام هو الخط السائد في فلسفة رافيسون فلإننا نراه كذلك في فلسفة جول لا شيلبي . إن هذه الفلسفة رغم انتهائها في بعض نواحيها إلى تصورية كنط فلإنها لا تقف عند اعتبار الفكر شرطاً لربط بين الظواهر التجريبية واعتبار الظواهر التجريبية وما تتضمنه من حتمية شرطاً لوجود الفكر ، وإنما هي تمضي لتضع فوق هذه الحتمية مبدأ آخر هو مبدأ الغائية . إن الآلية لا تنفس إلا الظواهر البسيطة التي يتعين فيها وجود اللاحق بوجود السابق . والفكرة التي تعتمد فحسب على مافي الطبيعة من وحدة آلية تتزلق . . . على نحو ما إلى سطح الأشياء دون أن تغوص في الأشياء ذاتها : وهي إذ تكون غريبة عن الحقيقة تفقد هي نفسها الحقيقة ولا تكون إلا صورة فارغة وإمكانية مجردة لفكرة ما^(٨) . فالآلية إذن ليست كافية ، أو هي لا تفسر وحدة التجربة في الظواهر الكيميائية والبيولوجية . إن هذه الوحدة تعني أن المركبات الكيميائية والكائنات البيولوجية تنظم على نحو خاص وتتسق حركاتها بحيث تؤدي إلى نفس النتائج ، أعني نفس المركبات الكيميائية ونفس الكائنات البيولوجية . فلأجل تفسير هذه الوحدة يلجأ لا شيلبي إلى الغائية حيث يتعين وجود الأجزاء ، لا بالظواهر السابقة عليها كما هو الأمر في الآلية ، وإنما بمقتضى فكرة الكل . وهذا يعني أن الغائية ليست — كما تصورهما كنط — مجرد مبدأ لتنظيم يضمه الفكر كى يتيح لنا أن نفهم العالم على نحو مرض لغرائر عقلنا ، وإنما هي المبدأ الذي يخضع له العالم وما فيه من وحدة حقيقية تمثل بصفة خاصة في الكائنات الحية . فالغائية هي المقولة الحقة للوجود ، وعليها يقوم الاستقراء العلمي .

لا شيلبي إذن يذهب إلى إقامة نفس الفارق الذي قال به رافيسون بين الموجودات المادية والكائنات الحية . وإذا كانت هذه التفرقة وتفسير الكائنات الحية بمقتضى مبدأ الغائية هي التي تبين عن الاتجاه الحيوي في فلسفة لا شيلبي فإن هذه الفلسفة ،

رغم تدعيمها للمذهب الحيوي الروحي ، تقرر — كما يقول إميل برتراند^(٩) — البداية التي ينطلق منها الحتميون ، أى مبدأ الآلية أو مبدأ التعيين ، دون أن تضحى هذه البداية ، بل إنها تؤيدها فلسفياً ، وتظل تابعة للعلم الطبيعي التي هي جزء منه . وهنا ينبغي أن نلاحظ فوراً الخطوة الجديدة التي اتخذها إميل بوترو ، فإن نفس هذه البداية التي تقرر الحتمية في العلم الطبيعي هي التي عمل إميل بوترو — كما رأينا في الاتجاه الأول — على انتقادها ودحضها . فإذا كانت فلسفة لاشيلبي قد تقدمت من الحياة إلى الغائية فإن فلسفة إميل بوترو قد تقدمت كذلك من ظواهر الحياة إلى عدم التعيين أو الحرية . ورغم تقدم فلسفة بوترو من هذه الناحية على فلسفة لاشيلبي ، فإنها تلتقي بها من ناحية أخرى ، وذلك بمقتضى متابعتها لنفس الاتجاه الحيوي الروحي . إن بوترو يذهب مثل لاشيلبي إلى التمييز بين المادة والكائنات الحية . فالكائن الحي يتحول باستمرار : إنه يفتدى وينمو ويتناسل ؛ وهو يتميز بنوع خاص بعدم الثبات وبالمرونة^(١٠) . ثم إن النظام العضوي شيء يختلف عن الاتحاد الكيميائي أو اجتماع الأجزاء المتشابهة ، إنه خلق نظام تتباين فيه الأعضاء ويتبع بعضها البعض الآخر . لذلك كان الكائن الحي يتميز بالاتجانس وبنوع من التسلسل أو التدرج في المراتب الوظيفية . وعلى العكس من ذلك نرى العالم المادى خالياً من المراتب الوظيفية . فأجزاء المادة اتى نحصل عليها بالقسمة الآلية هي أجزاء متشابهة لاتبايز فيما بينها .

بوترو إذن يميز بين الكائن الحي والمادة اللاعضوية من حيث إن الكائن الحي حاصل على عنصر جديد لا يمكن إرجاعه إلى الخواص الفيزيائية وهو التعضون أى النظام العضوي . « والتعضون يعنى أن يكون للكائن فرديته »^(١١) ، وليس في العالم المادى فردية أو ذاتية individualisation لأن المادة متجانسة . وليس الفرق بين العالم المادى والكائنات الحية قاصراً على هذا ، فإن الكائن الحي عبارة عن جهاز

Emile Brézier : Transposition de la Philosophie Française (Flammarion. (٩)

Paris 1950), p. 12.

Emile Boutroux : De la Contingence des lois de la Nature (Librairie Félix (١٠)

Alcan, 9ème éd., Paris 1921), p. 78.

Emile Boutroux : De la contingence des lois de la Nature. p. 80.

(١١)

يمتاز بالتناسق : إن أعضائه مرتبطة وتتوَلَّف كلاً واحداً ، وعمله كذلك مشترك وموحد . فثمة اتساق بين الأعضاء ووظائفها . أما في العالم المادى فليست الوحدة إلا علاقات ثابتة من التجاور ، وليس الاتساق إلا تأثيراً متبادلاً .

هذا التمايز الذى يقيمه بوترو بين الكائنات الحية وبين المادة هو الذى يكشف لنا عن الاتجاه الحيوى فى فلسفة بوترو . وهذه الفلسفة لا تقتصر على إقامة التباين بين المادة والكائن الحى ، وإنما هى تمضى لتفريق كذلك بين الكائنات الحية وبين الإنسان ، فتكشف عن الاتجاه الروحى . وهذا الاتجاه الروحى يمثل بصفة خاصة فى إرجاع الظواهر الطبيعية إلى علل أرفع منها ، وتفسير الإمكان فى العالم بعله عليا هى الله نفسه أو هى قوة إلهية نازلة من السماء . وتفرقة بوترو بين مراتب الوجود واعتبار الإنسان فى أعلى هذه المراتب هى التى تكشف لنا منذ البداية عن هذا الاتجاه الروحى فى فلسفة بوترو . إن هذه الفلسفة لا تبعد العالم فحسب عن فكرة الضرورة ، ولا تقتصر فقط على عدم إخضاع الكائن الحى لموضوعية القانون الرياضى ، وإنما هى ترى أولاً وقبل كل شئ إلى عدم إخضاع الإنسان لأى قانون طبيعى ، وذلك حين تميزه عن غيره من الكائنات الحية بالوصى أو الشعور . يقول بوترو : « إن الإنسان الذى هو حائز على الشعور إنما هو أكثر من كائن حى » (١٢) .

فلسفة إميل بوترو هى إذن فلسفة تتابع المذهب الحيوى الروحى . إنها - كما رأينا فى الاتجاه الأول - تحمل على المادية والخبيرية وتعارض الآلية لتحل محلها الغائية وتبيح بالتالى المجال للحرية الإنسانية .

وإذا كانت هذه الاتجاهات السابقة قد عملت على تدعيم المذهب الروحى فى الفلسفة الفرنسية وحاولت إنقاذ الحرية الإنسانية من الآلية العلمية ، فليس من شك فى أن الفيلسوف الأكبر الذى أقام منهجاً روحياً وعمل على دحض الآلية وتقدير الحرية الإنسانية من حيث هى واقعة مباشرة من وقائع الشعور الإنسانى هو هنرى برجسون . حقيقة أن هنرى برجسون قد تأثر إلى حد بعيد بهذه الاتجاهات السابقة

وأن هذه الاتجاهات كانت إعداداً مباشراً لفلسفة برجسون ، غير أن فلسفة برجسون يمكن أن تعد بحق أول تجديد حقيقي في الفلسفة الفرنسية منذ نهاية القرن السابع عشر أى منذ نشر مالبرانش كتابه الفلسفة .

الفصل الأول

فلسفة برجسون ونظرية الحرية

أولاً : الكيف والديمومة

لم يتناول برجسون مشكلة الحرية باعتبارها موضوعاً فلسفياً قائماً بين غيره من الموضوعات الفلسفية ، وإنما اتخذ لها طريقاً جديداً يتأدى به مباشرة إلى الحرية ذاتها وإلى التحقق منها باعتبارها واقعة أولية . ومن هنا فلن دراستنا لنظرية برجسون في الحرية تعنى دراستنا للمنهج الذى اصطنعه برجسون . بيد أن المنهج عند برجسون ليس منهجاً عاماً ، وإنما هو يتعدد بتعدد المسائل الفلسفية ذاتها : فكل مسألة خاصة معينة تتطلب بالمثل نظرة خاصة وطريقاً معيناً ، ويتناولها برجسون في كتاب خاص بها . ولقد تأدى برجسون إلى نظريته في الحرية في كتابه « مقال عن المعطيات المباشرة للشعور »^(١) ابتداء من موقف نقلى معين اتخذله لإزاء الآيين من أصحاب النظرية الترابطية ودعاة علم النفس الفزيائى ، فمن هذا الموقف الانتقائى اتجه برجسون إلى تناول مسألة الزمن ، ومن مسألة الزمن اتجه إلى مسألة الشعور النفسى ومن ثم إلى مسألة الحرية .

نقطة البداية إذن في نظرية برجسون عن الحرية هى موقفه الانتقائى من علم النفس الفزيائى . ودراستنا لهذا الموقف الانتقائى ستكشف لنا — على نحو ما سئرى في المقال التالى — عن أنه ليس فحسب طريقاً يؤدى إلى القول بالحرية ، وإنما هو كذلك وبقل ذلك طريق يبدأ بالحرية ، أو هو طريق يبدأ بممارسة الحرية . ونحن قد عرفنا أن هذا الموقف الانتقائى هو الموقف الذى اتخذله إميل بويترو ،

(١) Henri Bergson : Essai sur les Données Immédiates de la Conscience (P.U.F., 68ème éd., Paris 1948) .

وهذا الكتاب هو مرجعنا الأساسى في دراسة نظرية برجسون في الحرية .

وأن برجسون قد تتلمذ على بوترو في مدرسة المعلمين العليا . فليس غريباً إذن أن يبدأ برجسون مثل أستاذه بالحلمة على الآلية وقد كانت سائدة كذلك في عصر برجسون . وليس معنى ذلك أن الفلسفة البرجسونية تردت برمتها إلى فلسفة بوترو؛ وإن بوترو قد اتجه في كتابه « في إمكان قوانين الطبيعة » إلى نقد التفسير العلمى في الميادين العلمية المختلفة وبصدد درجات الوجود المتباينة . أما برجسون فقد اتجه في كتابه « مقال عن معطيات الشعور المباشرة » إلى نقد التفسير العلمى الرياضى للظواهر النفسية . أجل إن هذا التفسير الرياضى يرجع في نهاية الأمر إلى الآلية وإلى المذهب المادى ، كما أن برجسون قد قرأ كتاب بوترو وتأثر به ، ولكن امتياز برجسون هو في اقتضائه على معالجة مسألة خاصة معينة هى مسألة التعبير عن الكيفيات النفسية وعما يقوم بينها من علاقات تعبيراً فيزيقياً رياضياً . لذلك نجد أنه يتم في الفصل الأول من كتابه « مقال عن معطيات الشعور المباشرة » بمعالجة المفكرين الذين أسسوا علم السيكوفيزيقا . إلا أنه لم يقف عند عرض تلك المعالجة وتقددها ، بل أراد بمنا سببها أن يوضح لنا موضوعات رئيسية ثلاثة هى : طبيعة كل حال من أحوال النفس ، ثم اتصال الحالات الشعورية في صيغة الدينومة ، وأخيراً مشكلة الحرية .

ونحن سنتابع في هذا المقال دراسة برجسون للموضوعين الأول والثانى نستطيع — في المقال التالى — أن ننظر في نظرية الحرية عند برجسون ، وأن نرى كيف تؤدي الفلسفة البرجسونية إلى القول بالحرية ، وكيف جاءت هذه الحرية مباينة تماماً عن المعانى السابقة التى فهمها الفلاسفة من مشكلة الحرية . وفى دراستنا للموقف البرجسونى من الحرية سقتصر على الرجوع إلى كتاب « مقال عن معطيات الشعور المباشرة » لأن الموقف واضح فيه أشد الوضوح .

أما الموضوع الأول ، وهو خاص بطبيعة الحالات النفسية ، فقد خصص له برجسون الفصل الأول من كتابه « مقال عن المعطيات المباشرة للشعور » ، وبين لنا في هذا الفصل أن إدراكنا للشدة في الحالات النفسية المختلفة يعود إما إلى تقديرنا لعدد الحالات البسيطة التى تنسرب إلى الحالة الأصلية وتضاف إليها ، كما هو الأمر في الحالات النفسية القائمة بذاتها أو المكتفية بنفسها مثل المشاعر العميقة والانفعالات الحادة ، وإما إلى تقديرنا لكم العلال الخارجية وخططنا بين المؤثر

١ - فكرة الشدة
في الحالات النفسية

الفيزيقي والحالة النفسية ، كما هو الأمر في الحالات الشعورية المتمثلة عن سبب خارجي أو التي تصاحبها تغيرات جسمية مثل الإحساس بالصوت أو بالحرارة أو بالثقل أو بالضوء . يقول برجسون : « إن فكرة الشدة تقوم عند التقاء تيارين يحمل إلينا أحدهما من الخارج فكرة المقدار الممتد ويحمل إلينا الآخر من أعماق الشعور صورة الكثرة الباطنية » ^(٢) . ومعنى ذلك أننا ننظر في الحالتين إلى الظواهر النفسية باعتبارها مقادير يمكن أن تزيد أو تقل .

يبد أننا لو أمعنا النظر في الحالات النفسية الأولى ، أعنى الحالات الصرفة التي لا علاقة لها بالامتداد مثل الفرح أو الحزن أو الهوى أو الانفعال الجمالي ، لتبيننا أن هذه الحالات كيف محض وأن درجات الشدة ليست إلا تبدلات كيفية . فمشارعنا تتغير في كيفيةها كلها ونحن إنما نشاهد تنالاً في الكيفيات المختلفة لا تزايداً كميّاً في الحالة ذاتها . إن الرغبة الضعيفة مثلاً ^(٣) قد تتحول إلى هوى عميق فيبدو لنا أنها قد ازدادت شدة بينما هي في واقع الأمر قد قفلت إلى عدد أكبر من العناصر النفسية وصيبتها بلونها الخاص فتغيرت بالتالي جميع إحساساتنا وأفكارنا . فليست الرغبة إذن كمّاً يتزايد وإنما هي كيف يتغير .

وهل نفس النحر يتفصح لنا أن اشتداد الأمل أو الفرح ليس إلا تبدلات كيفية تطرأ على مجموع حالاتنا النفسية وتغير بالتالي من مشارعنا كلها . كذلك الأمر في الإحساسات الجمالية والإحساسات الأخلاقية : فليس اشتداد الإحساس الجمالي إلا « تسرب عناصر جديدة يمكن أن نراها في الانفعال الأصلي وتبدو كأنها تزيد من مقداره بينما هي لاتعملو تغيير طبيعته » ^(٤) . وليس اشتداد الشفقة مثلاً إلا « نغماً كميّاً وانقلاصاً من الاشتمزاز إلى الخوف ومن الخوف إلى التعاطف ومن التعاطف إلى التواضع » ^(٥) . فالشدة إذن لا تعنى بقاء الحالة النفسية عينها مع اختلاف مقاديرها ، وإنما هي تعنى تغير الحالة النفسية ذاتها .

غير أن المسألة تزداد صعوبة حينما نمضى إلى النظر في الإحساسات الخالصة

Bergson, H. Essai sur les Données Immédiates de la Conscience, p. 54. (٢)

Ibid., p. 6. (٣)

Ibid., p. 9. (٤)

Ibid. p. 15 (٥)

التي ترتبط بعلاها الخارجية ارتباطاً قوياً ، كما هو الحال مثلا في المجهود العضلي ، حيث يبدو الشعور منسجماً في الخارج وتبدو الشدة امتداداً مكانياً . فنحن نعتقد حين نشد أكثر وأكثر على قبضة اليد أن ثمة حالة وجدانية واحدة تتغير كمياً وتزيد مقداراً دون أن نلاحظ . أن الشعور الظاهر بالقوة الأشد في مركز معين من الكائن الحي يرجع في الواقع إلى إدراكنا بأن سطحاً أوسع في الجسم يساهم في العملية ^(٦) . ونحن نعتقد كذلك حين نرفع أثقالاً متزايدة في الوزن أن هناك «ازدياداً مستمراً من القوة النفسية المزدحمة في الصراع» ^(٧) دون أن نلاحظ أننا نقيس الحالة النفسية بالحركات الواعية التي تصاحبها . إن الشدة هنا بالمثل لا تعني بقاء الحالة النفسية مع اختلاف مقدارها وإنما تعني تغير الحالة كميّاً ، إذ يصبح الثقل تبعاً ويصبح التعب ألماً ^(٨) . جملة القول إذن هي أن «وعينا بازدياد المجهود العضلي يرجع إلى إدراكنا المزدوج لعدد أكبر من الإحساسات التي تحيط به ولتغير كميّ يحدث في بعض هذه الإحساسات» ^(٩) .

ولا يختلف الأمر عن ذلك حيناً نقدر الشدة في حالة الانتباه : إننا نعتقد أننا نعي اشتداداً متزايداً في النفس أو مجهوداً لامادياً ينمو ويكبر بينما نحن ننظر فحسب إلى الحركات التي تصاحب الانتباه . والحقيقة — كما يقول برجسون — هي أننا لانجد في الانتباه حين نحمله «غير إحساس بتقلص عضلي يتشتر على السطح أو يتغير في طبيعته فتتحول الشدة إلى الضغط ثم إلى التعب ثم إلى الألم» ^(١٠) . فاشتداد الانتباه ليس تزايداً كميّاً لحالة معينة وإنما هو تغير هذه الحالة .

كذلك الأمر فيما يختص بالانفعالات القوية مثل الخوف أو الغضب : فهنا أيضاً يرجع إدراكنا للشدة إلى تقديرنا لعدد الإحساسات التي تحيط بالانفعال الأصلي وبطبيعة هذه الإحساسات ، كأن تقلد الخوف باضطراب النبض وإسراعه . فإذا كان الانفعال هادئاً مستكناً تحولت هذه الإحساسات إلى عناصر باطنية ،

Les Données Immédiates, p. 2 .

(٦)

Ibid., p. 19.

(٧)

Ibid., p. 19.

(٨)

Ibid., p. 19.

(٩)

Ibid., p. 21.

(١٠)

مثل الأفكار والذكريات ، ورجعنا في تقديرنا لشدة الانفعال إلى هذه العناصر الباطنية . أما إذا كان الانفعال حاداً ثائراً انعكست هذه العناصر إلى الخارج ، كان يخفق القلب أو تشتت اللهثات ، ورجعنا في تقديرنا لشدة الانفعال إلى الإحساسات التي تحيط به وتحل محل العناصر الباطنية . فالشدة في الحالين تشمل — كما يقول برجسون — كثرة من الحالات البسيطة التي يتبينها الوعي فيها بشيء من الغموض^(١١).

هكذا تنقلب الشدة في الحالات النفسية إلى مقادير وتتحول الفروق الكيفية إلى فروق كمية .

فإذا نظرنا بالمثل إلى الإحساسات العاطفية ، كاللذة والألم ، تبيننا أننا نقدر شدتها بعدد الحالات النفسية التي نستشفها في قلب الإحساس الأصلي ، والتي تصاحب أو ترجم عما نقوم به إزاء الإحساس الأصلي من ردود فعل أو عما نتحضر لأن نقوم به في المستقبل . « إننا نمحدد شدة الألم بعدد أجزاء الجسم وامتداد هذه الأجزاء التي تشارك في الألم^(١٢) » . غير أننا إذا اعتبرنا الألم بمعزل عن ردود الفعل تبيننا أن شدته كيف محض وليست كمّاً متزايداً . ونحن نقدر كذلك شدة اللذة إما بميلنا نحوها ، أي بالحركات التي نقوم بها في نزوعنا نحو اللذة التي يتمثلها إحراكتنا ، وإما بمجمودنا فيها ، أي مقاومتنا لما يلهينا عن اللذة التي نتلوقها بالفعل . ولكننا إذا نظرنا إلى اللذة بمعزل عن الحركات التي يتضمنها ميلنا للذة أو بمعزل عن هذه القوة الجاهلة تبيننا أن اللذة حالة وليست مقداراً .

نحن إذن نقرب التغير الكيفي إلى مقدار كمي يزيد أو ينقص . هذا موقفنا في حياتنا ولغتنا المتادة ، وهو موقف العلماء والفلاسفة الذين يعارضهم برجسون . ودراسة برجسون لهذا الموقف لا تتناول فحسب تلك الحالات النفسية القائمة بذاتها ، وإنما هي تبين لنا أيضاً أننا تقع في نفس الخطأ فيما يخص بالحالات الشعورية المتشكلة عن سبب خارجي ، حين نظن أنها مقادير يمكن أن نقيسها وأن نقدر كمها . أجل إن بعض هذه الإحساسات قد يحمل طابعاً عاطفياً فيكون تقديرنا

لشئنا راجعاً عندئذ إلى ماتيره فينا من ردود الفعل ، غير أن الإحساسات التمثيلية البحتة الخالية من أى طابع عاطفى لا يمكن كذلك أن تزيد أو تنقص علماً الخارجية دون أن تثير فينا حركات تعيننا هى أيضاً على أن نقيسها. أما حينما تتلاشى ردود الفعل فإننا لاثبت أن تقلد الإحساس بعلة الخارجية ونعبر عن الشدة بالمقدار ، رغم أن الإحساس كيف بحث بينها العلة الخارجية امتداد يقاس. يقول برجسون : «إننا نقيم كم العلة فى كيفية المعلوم» (١٣).

هكذا نفعل فى تقديرنا للإحساس بالصوت أو بالحرارة أو بالثقل أو بالضوء . إننا نخلط عندئذ بين الأحوال النفسية وبين المؤثرات الفيزيكية التى تسبب فى حدوثها أو الظواهر الجسمية التى تصاحبها . فليست إحساساتنا هى المقيسة فى الواقع وإنما نحن نقيس علالها الطبيعية أو نتائجها البهنية . «إننا نقول عن صوت إنه أعلى لأن الجسم يبذل مجهوداً كأنه يريد أن يبلغ شيئاً أعلى فى المكان» (١٤). فنحن نقدر شدة الصوت بإدخالنا المجهود العضلى الذى نبذله لكى يخرج الصوت ، أو بإدخالنا الاهتزاز الذى نماله به . غير أننا إذا غصصنا النظر عن هذا الاهتزاز الذى نشعر به أحياناً فى الرأس أو الجسم ، والذى يهّم بتحديد علم الفيزيقا ، لثبتنا أن الصوت كيف محض لا يمكن إطلاقاً أن يحدد أو أن يقاس . ونحن نقدر كذلك إحساسنا بالحرارة أو بالبرودة تقديرأً عديداً ، كأن الإحساس بمقدار يزيد وينقص ، بينما نحن نقيس فى الواقع طول المسافة التى تفصلنا عن مصدر الحرارة ، أو كتلة الجسم الخارجى موطن الحرارة ، أو الحركات التى نقوم بها لمزاء إحساسنا بالحرارة وتعبير عن انفعالنا بها أو مقاوتنا لها . إن إحساساتنا كصفات بحتة واختلافها هو اختلاف كينفى لا كمى . فليس إحساسنا بالحرارة عندنا نلمس ماء فى درجة الغليان هو ضعف الإحساس الناشئ* عن لمس الماء فى درجة ٥٠° أو عشرة أضعاف الإحساس الناشئ* عن لمس الماء فى درجة ١٠° ، وإنما هو إحساس آخر مغاير للإحساس الأول . هكذا أيضاً تقلد إحساسنا بالوزن تقديرأً كينياً عديداً حين ننظر إلى الجسم الذى نضعه على راحة اليد ونلاحظ حجمه ومظهره الخارجى ، أو نلاحظ

الحيز الذي يشغله، أوحين ننظر إلى الحركات العضلية التي نقوم بها لاجتال الجسم. ولو أننا صرفنا النظر عن هذه العلل الفيزيكية وهذه التغيرات البدنية لاكتشفنا أن الإحساسات بالأوزان المختلفة هي إحساسات متباينة في الكيف لا تمت إلى اعتبار الكم أو العدد. إن الأوزان قد تختلف في الكم اختلافاً يسيراً ضئيلاً فلا يستتبع ذلك اختلافاً في الإحساس بالوزن. فالفارق إذن واضح بين الإحساس وهو كيف محض وبين العلة الخارجية وهي كم يزيد أو ينقص. كذلك نحن نقدر إحساسنا بالجهد تقديراً كمياً ونقول إننا نبذل مجهداً أقل أو مجهداً أكثر بينما نحن في الحقيقة إزاء كيفية شعورية متباينة لا تخضع للزيادة أو النقصان كما تخضع المقادير الطبيعية. أما شعورنا بازدياد المجهود فيرجع إلى أننا ندخل في الاعتبار لا الكيفية الشعورية وإنما مساحة الجسم التي تشترك في الجهد الذي نبذله. وعلى نفس النحو نقدر إحساسنا بالضوء تقديراً كمياً بينما نحن ننظر في الواقع إلى العلة الخارجية. إن العلة الخارجية قد تزيد أو تنقص أما الإحساس فينبأز كميّاً: إنه قد يكون تارة إحساساً بالضوء الساطع وقد يكون تارة أخرى إحساساً آخر بضوء باهت يباين الضوء الأول ويختلف عنه. ولكنه في كلتا الحالتين لا يطرّد زيادة أو نقصاناً مع المؤثر الفيزيقي، أي مع العلة الخارجية كما يزعم السيكونيقيون. والواقع أن لا نسبة البتة بين المؤثر والإحساس، وليس أضمن في الخطأ من دعوى السيكونيقيين حين يقيسون النسبة بين المؤثر والإحساس وحين يقيسون الإحساس نفسه ويقارنون فيما بين الإحساسات المختلفة. إن الإحساسات المختلفة كميّيات محضة لا تخضع لمتعاقبة ولا يمكن بالتالي إخضاعها للقياس.

ب - فكرة
الكثرة الباطنية

هذه إذن هي النتيجة التي يصل إليها برجسون في دراسته لشدة الإحساس وتمييزه بين كم العلة وكيف المعلول. غير أننا قد رأينا كذلك أن تقديرنا لشدة الحالة الشعورية يرجع إلى أننا نستشف في الحالة الأصلية كثرة من الوقائع النفسية البسيطة. وهنا يعود برجسون إلى دراسة هذه الكثرة الباطنية ليبين لنا أنها كثرة كيفية تقوم في الزمان وتختلف من ثمة عن الكثرة العددية التي تحدث في المكان. يقول برجسون: «إنه يوجد نوعان متباينان من الكثرة: كثرة الأشياء المادية التي تؤلف مباشرة عدداً من الأعداد وكثرة الوقائع الشعورية التي لا تأخذ شكل العدد دون وساطة

تمثيل رمزي يدخل فيه المكان حتماً^(١٥) . فنحن لانعد المشاعر والإحساسات والأفكار إلا بعد أن تمثلها وحدات متشابهة تملأ مجالات تمايزة من المكان. هكذا نفعل مثلاً^(١٦) عندما نسمع وقع أقدام في الشارع فتتمثل الشخص السائر وتمثل كل صوت من الأصوات المتتابعة محل في نقطة من المكان حيث يضع قدمه ، ونعد إحساساتنا في المكان ذاته الذي تصطف فيه عللها المحسوسة . وهكذا أيضاً نفعل عندما نسمع ضربات جرس بعيد فتتمثله في المكان يتردد ذهاباً وعودة أو تمثل الأصوات المتتابعة في مكان خيالي . غير أننا إذا حاولنا أن نغض النظر عن هذا التمثيل الرمزي ، والتفتنا إلى شعورنا الداخلي ، لثبتنا أن ضربات الجرس التي تصلنا متعاقبة في الزمان تنتظم فيما بينها وتتداخل ، كأنها لحن موسيقي يحدث في الشعور إيقاعاً خاصاً. إننا عندئذ لانعد الأصوات ولا نرصها في أى محيط متجانس ، وإنما نكون ما نسميه كثرة غير متمايزة ، ونشعر بالتأثير الكيفي الذي تطبعه فينا كثرة هذه الإحساسات . إن هذه الإحساسات تنتظم وتتداخل فتريد ثروتها أكثر وأكثر . إنها تمتزج بقوة الأنا النامية وتتلفق مع أحوال الشعور المتعاقبة المتصلة .

وهكذا نرى أن هناك مجالين مختلفين للكثرة : مجال هو كثرة حدود نعدّها أو نتصورها قابلة للعد فرصها في المكان ، ومجال آخر هو الكثرة الشعورية التي نعيشها في تعاقب حالاتنا تعاقباً زمنياً متصلاً . المجال الأول هو المكان الذي تنتشر عليه أحوال النفس والمجال الثاني هو الزمن الذي تتعاقب معه أحوال النفس . وبرجسون يسمي هذا الزمن الذي هو مجال الشعور والذي يتميز بالاتصال والتداخل المستمرين — يسميه بالزمن الحقيقي أو بالديمومة *la durée* .

أجل إننا نتعقد في معظم الأحيان أننا نقيس هذه الديمومة وأنها نقسمها إلى أجزاء متعاقبة تتعاقب معها حالاتنا الشعورية متمايزة بعضها عن بعض ، إلا أن الديمومة التي تمثلها على هذا النحو كأنها وسط متجانس ليست في الواقع إلا تصوراً هجيناً ناشتاً عن إدخالنا فكرة المكان في مجال الشعور الخالص . إن المكان — عند برجسون — وسط متجانس وخال بالتالي من أى تنوع في الكيف . والأشياء

الحالة في مكان تؤلف كثرة مرصوصة متبايزة وخالية من أى تداخل ، بحيث يمكننا أن نضع بينها فواصل وأن نعلها ونخلد مقلداها ؛ فإذا ما تسربت فكرة الوسط المتجانس إلى مجال الشعور الخالص وأقم المكان في الديمة المحضة لم تعد ثمة ديمومة حقيقية وإنما تصبح مزيجاً من فكرتي الزمان والمكان يصح أن نطلق عليها لفظ « الزمان المكاني » .

· يمكننا إذن — كما يقول برجسون — أن نحصل على تصورين مختلفين للديمومة : « التصور الأول خالص من كل اختلاط ، والتصور الثاني تسرب إليه خلسة فكرة المكان » (١٧) . فإذا كنا قد ألقنا أن نرصد حالاتنا الشعورية ونذكرها مقاربة لا متداخلة بحيث « يتخذ التعاقب شكل خط مستمر أو شكل سلسلة تتلامس حلقاتها دون أن تتداخل » (١٨) ونغير هكذا عن الديمة بالامتداد ، فإن التصور الأول للديمومة الخالصة يمكن كذلك أن ينكشف لنا خلال الصيغة التي يتخذها تعاقب حالاتنا الشعورية حين نترك حياتنا تنساب ونحجم عن إقامة فاصل بين الحالة الحاضرة والحالات السابقة . إننا عندئذ لانرصد هذه الحالات بجانب الحالة الراهنة كقطعة بجانب أخرى وإنما ننظمها معها كما يحدث عندما نذكر إيقاعات لحن موسيقى تلوب بعضها في بعض : فرغم أن هذه الإيقاعات تعاقب إلا أننا ندرك الواحدة في الأخرى ، وهي في مجموعها تشبه كائناً حياً تتداخل أجزاؤه رغم تمايزها . والدليل على ذلك هو أننا حين نستمر أثناء العزف مدة أطول مما ينبغي على نوتة معينة من لحن موسيقى ، فيختل بالتالي الإيقاع الرتيب لهذا اللحن ، لا ينهنا إلى أخطائنا طول الاستمرار على هذه النوتة ، وإنما التغير الذي يطرأ على اللحن نتيجة لذلك الاستمرار . وهذا التغير هو تغير كيفية يحدث في مجموع العبارة الموسيقية . فتحسن نستطيع إذن أن تصور التعاقب دون أن يكون فيه ثمة تمايز وإنما كتداخل متبادل أو كانهظام ونحو كفي ، فينكشف لنا عندئذ الزمان الحقيقي ونحصل على تصور خالص لفكرة الديمة المحضة .

وإلى نفس هذه النتيجة يصل برجسون بتحليله لكل من فكرة العدد وفكرة

الحركة : إن فكرة العدد تفترض فعلا عقلياً هو فعل العد . ونحن إذا تأملنا في فعل العد اتضح لنا أن هناك مظهرين ينبغي التمييز بينهما : المظهر الخيالي المكاني للعدد وهو تركيب مادي أو انبساط متجانس تفترضه وراء العدد ، والمظهر الشعوري وهو عملية ديناميكية محضة ، تشبه إلى حد ما ذلك الإحساس الكيفي الصنف الذي يتمثل به السندان عدد ضربات المطرقة المتزايدة عليه . يقول برجسون : « إن هناك مظهرين للعملية التي نعد بمقتضاها وحدات نكون منها كثرة واضحة : فمن جهة تعتبر هذه الوحدات متشابهة ، الأمر الذي لا يمكن تصوره إلا إذا رصت هذه الوحدات في وسط متجانس . غير أنه ، من جهة أخرى ، إذا أضيفت وحدة ثالثة إلى وحدتين أوليين فإنها تغير طبيعة الكل ومظهره وكذلك إيقاعه » (١٩) .

فإذا كان الوسط المتجانس الذي تفترضه لرص فيه الوحدات العددية ليس إلا مكاناً يتزايد كلما نتقدم في العد ، أي تنضاف له أجزاء بازدياد الوحدات التي نعدّها ، فإن فعل العد ذاته إنما هو فعل الشعور . إنه يلل على تعاقب متصل لأحوال الشعور بحيث تتركب هذه الأحوال فيها بينها تركيباً عضوياً حيوياً ، وبحيث يكون هذا التركيب جديداً جلة متصلة لأنه يحمل الماضي ويتنظم معه فيغير معناه ولأنه يليه في الوقت ذاته .

فإذا نظرنا إلى الحركة تبيننا بالمثل أن هناك مكاناً متجانساً نوحه باستمرار وراء فعل الحركة ذاته . يقول برجسون : « ينبغي أن نميز في الحركة بين عنصرين مختلفين هما المكان الذي نجتازه والفعل الذي بمقتضاه نجتاز هذا المكان أو هما الأوضاع المتتالية والتركيب الذي يضم هذه الأوضاع . فالعنصر الأول من هذين العنصرين هو كم متجانس بينا العنصر الثاني ليس له وجود حقيقي إلا في شعورنا » (٢٠) .

غير أننا قد اعتدنا هنا أيضاً أن نخلط بين هذين العنصرين ونزج بين الحركة والمكان الذي تم فيه . لهذا نعتقد أن الحركة متجانسة وقابلة للقسمة بينما نحن في واقع الأمر نلصق بها تجانس المكان وقابليته للقسمة . أجل إن الأوضاع المتتالية التي يجتازها المتحرك أثناء حركته تشغل بالفعل مكاناً ، ونحن نلصق إلى هذا المكان

من حيث هو مجال الحركة ، غير أن نفس فعل الحركة ، أسمى العملية التي يتصل المتحرك بمقتضاها من موضع إلى آخر ، هي عملية تشغل الزمان الحقيقي وتقتل من المكان . إنها عملية ليس لها وجود حقيقي إلا بالنسبة للمتحرك ذاته إذا كان في إمكان هذا المتحرك أن يشعر بها ، أو بالنسبة للمشاهد إذا كان في إمكانه أن يلتقط الحركة بنظرة واحدة . يقول برجسون : « إننا هنا لسنا بلزاء وشيء » وإنما بلزاء « تقدم » ؛ فالحركة من حيث هي انتقال من نقطة إلى أخرى إنما هي تأليف ذهني وعملية نفسية ^(٢١) . وإذا كان الإيليون قد ذهبوا إلى انكار الحركة كما يتضح من مثال أنخيل والسلحفاة فإن ذلك راجع إلى خلطهم بين فعل الحركة والمكان الذي يمتاز به المتحرك . إن الحركة عندهم مؤلفة من أجزاء شبيهة بأجزاء المسافة التي تفصل بين تقطعين ، وهي قابلة بالتالي لأن تتجزأ مثلها إلى مالا نهاية . لذلك ظن الإيليون أنه لن يمكن اجتياز هذه المسافة وأن أنخيل لن يلحق بالسلحفاة . ولكن الحقيقة — كما يقول برجسون — هي أن كل خطوة من خطوات أنخيل إنما هي فعل بسيط غير قابل للتجزئة ، ولذلك فإن أنخيل لا بد أن يسبق السلحفاة بعد مرور عدد معين من هذه الأفعال ^(٢٢) .

دراسة الحركة إذن كشفت لنا عن أننا نفترض وسطاً متجانساً وراء الحركة ذاتها ، أسمى من حيث هي فعل لا يشغل مكاناً وإنما يحدث في الزمان . ونحن لو نظرنا في طريقة العلم — لا سيما العلوم الفيزيائية مثل الفلك والميكانيكا وهي علوم تصطبغ المنهج الرياضي — حين تقيس الحركة في سرعتها أو بعثتها وحين تقيس الزمن الذي تستغرقه حادثة من الحوادث ، رأينا أن هذه العلوم لا تقيس في الواقع إلا ذلك الوسط المتجانس ، أسمى الزمان المكاني الذي نعمله عنه . فحين تقيس العلم الزمن الذي يستغرقه متحرك يجتاز مسافة مائة متر ، يسجل أولاً المعية الحاصلة بين بدء الحركة ووضع معين لمقارب الساعة ثم يسجل ثانياً معية أخرى عند وصول المتحرك . وفي خلال ذلك يمكنه أن يسجل معيات أخرى كلما مر عقرب الساعة

على أقسام الميثاء . كأن قياس زمن الحركة هو حساب عدد معين من المعيات .
 إن هذه العملية تعبر فقط عن عدد معين من الحوادث موزعة على طول خط ولا
 تعرض إطلاقاً إلى الديمومة ذاتها .
 من هذا يتضح لنا أن العلم لا يحفظ من الزمان إلا بالمعية . فهو يحذف الديمومة
 الحقيقية بحيث لا يبقى إلا زمان متجانس هو عين المكان الذي رأينا العلم يفترضه
 وراء العدد و وراء الحركة .

د - الديمومة

فإذا أردنا أن نكشف عن الزمان الحقيقي ، أى عن الديمومة التى نحس بها
 ونحيها ، يجب علينا أن ننزل عن العالم الخارجى وأن نتجه نحو العالم الداخلى نشاهد
 حالاتنا الباطنية فى تماقها وامتزاجها وتقدمها المستمر . وعندئذ نشعر بتلحق الزمان
 الحقيقى حيث يجتمع الماضى والحاضر فى دفعة واحدة عناصرها متداخلة مغلطة
 وينتلع متجهداً فى اتجاه المستقبل .

وحينما ننظر فى هذا الزمان الحقيقى ، أى فى الديمومة التى لاتنى تتدفق دون
 أن تكون قابلة للتجزئة ، نثبن مباشرة استحالة الفصل بين حالاتنا الباطنية المتعاقبة .
 إن هذه الحالات ليست كثرة مميّزة من الأحداث المتعاقبة وإنما هى كثرة متداخلة
 متصلة بحيث يستحيل أن نتحدث عن حالة نفسية تظل دائماً على ما هى عليه دون
 أن تتغير . بل إن أكثر حالاتنا الباطنية ثباتاً ، مثل إدراكنا البصرى لموضوع خارجى
 ساكن ، هى أيضاً فى تغير مستمر . يقول برجسون : « عبثاً يظل الموضوع على ما
 هو عليه ، وعبثاً أنظر إليه من جهة بعينها ومن زاوية بعينها وفى اليوم ذاته ، فإن
 الصورة التى أحصل عليها لابد أن تختلف عن تلك التى كنت حاصلها عليها للتو ،
 لا لشيء إلا لأنها قد تقادمت بمرور لحظة » (١٣) .

ومن هنا يتبين لنا أن ديمومتنا لاتنى الانتقال من حالة نفسية إلى حالة أخرى ،
 كأن هناك ذاتاً ثابتة تتابع فوقها الحالات النفسية المتغيرة ، وإنما هى تتغير
 نحن فى كل لحظة من اللحظات دون أن تنقطع الصلة بين الماضى والحاضر .
 فليست ديمومتنا أننا يحل محل آن أو حالة محل محل أخرى ، وإنما هى بقاء الماضى

حيًا في الحاضر. يقول برجسون : « إن ذاكرتي تلغ شيئًا من ذلك الماضي في هذا الحاضر ، وإن حالتي إذ تتقدم مع الزمن تتضخم بالديمومة التي تجمعها تضخمًا مستمرًا »^(٢٤). وهذا يعنى مباشرة أن من المستحيل على الشعور أن يمر بنفس الحالة مرتين ، فإن كل لحظة هي شيء جديد يضاف إلى ما قبله . وبهذه الإضافة تنمو شخصيتنا وتتضج دون انقطاع . فديمومتنا إذن لا تقبل الإعادة أو التكرار . لأنها ابتكار مستمر متجدد وإبداع دائم لا يمكن التنبؤ به كما لا يمكن أن يتنبأ الفنان بما ستكون عليه اللوحة الفنية^(٢٥).

اكتشاف برجسون إذن هو هذه الديمومة التي تنبئها تحت الزمن المتجانس والتي ننبئ فيها — بعكس هذا الزمن المتجانس — تداخلا نفسيًا وجلة مستمرة لا محتمل في سيلانها وتلفقها رجعة إلى الماضي وصودة ظروف بعينها . يقول برجسون : « تحت الديمومة المتجانسة ، التي هي رمز امتدادى للديمومة الحقة ، يمكن علم النفس حين يتوخى الانتباه أن يكشف ديمومة تتداخل لحظاتها غير المتجانسة ، كما يمكنه أن يستشف تحت الكثرة العددية للحالات الشعورية كثرة كيفية وأن يرى تحت الأنا التي تتميز بالحالات المحددة أنا أخرى يقوم تعاقبها على الامتزاج والتنظيم »^(٢٦). صحيح أننا في معظم الأحيان لا نلتفت إلا لهذا الرمز الامتدادى ، أعنى هذا الزمن المتجانس ، غير أننا نستطيع كذلك أن ننفذ إلى باطننا وأن ننعق في أحوالنا الداخلية . وعندئذ نشاهد ديمومتنا ونشعر بتغيرنا المتصل المستمر . وهنا يعطينا برجسون مثالاً رائعاً لهذا التغير المتصل الذى يحتاج النفس دون أن تشعر به ، وذلك عندما يتكلم عن شخص يتجول للمرة الأولى في مدينة سيقم بها . « إن الأشياء حولي تحدث في نفسى تأثيراً يعين أن يدوم ، وتأثيراً آخر سوف يتغير بدون انقطاع . فأنا أشاهد كل يوم منازل بعينها ، وأطلق عليها باستمرار نفس الاسم لأننى أعرف أنها هي نفس الموضوعات ، كما أنى أتصور أنها تهلولى دائماً على نفس النحو . ومع ذلك لو أنى رجعت بعد مضي مدة طويلة من الزمن إلى ذلك التأثير الذى

Bergson, H.: L'Évolution Créatrice, p. 2.

(٢٤)

Ibid., p. 7.

(٢٥)

Bergson, H.: Les Données Immédiates, p. 99.

(٢٦)

شعرت به في السنوات الأولى ، لاعتزقي اللعشة مما طرأ عليه من تغير عجيب لا يمكن تفسيره ولا يمكن بالأحرى التعبير عنه . يبدو أن هذه الأشياء ، التي أدركها بصفة مستمرة والتي ترتسم في ذهني دون انقطاع ، قد انتهى بها الأمر إلى أن تستعير شيئاً من وجودي الواحي ، فعاشت مثل وهمت مثل (٢٧).

ثانياً : الحرية عند برجسون

١ - التحرر

عرفنا أن المحاولة العلمية الرياضية التي قام بها السيكونفزيقيون من أجل تطبيق القياس على الظواهر النفسية هي التي وجهت برجسون إلى دراسة الكيفيات النفسية ، وأن برجسون قد بدأ أولاً في رسالته « مقال عن المعطيات المباشرة للشعور » إلى نقد هذه المحاولة العلمية ، بغية أن يتبع له هذا الانتقاد اكتشاف الكيفيات النفسية في ذاتها واكتشاف الزمن من حيث هو مجال الكيفيات . فإذا كان اكتشاف برجسون للزمن بهذا الاعتبار — أعني من حيث هو ديمومة متصلة واستمرار مطلق — هو الذي أدى ببرجسون إلى القول بالحرية وإلى اعتبارها واقعة مباشرة من معطيات الشعور في تغيره الدائب ، فإن ابتلاء برجسون بانتقاد التصور العلمي للكيفيات النفسية ليبدل على أن برجسون قد عمل أولاً على أن يتحرر هو نفسه من التصور العلمي قبل أن يعين لنا بعد ذلك طبيعة الحرية ومعنى الفعل الحر .

فلسفة برجسون إذن تبدأ بممارسة الفيلسوف للحرية . ومن ثمة فإن دراستنا للحرية البرجسونية ينبغي أن تبدأ من هذا الموقف عينه ، وأن ننظر في هذه المحاولة البرجسونية التي أريد بها التحرر من التصور العلمي . وقد يبدو لنا لأول وهلة أن هذه المحاولة إن هي إلا قدرة سلبية تقف عند مستوى المنهج وطريقة التفكير فحسب ، أو تفترض مجرد الرفض والإنكار ولا ترقى إلى تلك الحرية الإيجابية الفعالة . وإذا كنا سنرى أن فلسفة برجسون لم تبدأ بهذه الحرية السلبية إلا من حيث إنها تظهرنا

على حرية إيجابية حقيقية ، حيث تكشف لنا عن الزمن الحقيقي مجال الفعل الحر ، فإن ما نقصد إليه الآن ، وما تظهرنا عليه فلسفة برجسون ، هو أن الحرية السالبة ، أعنى الحرية في مستوى التحرر فحسب ، إنما هى في ذاتها تدل على قدرة حقيقية إيجابية وتقتضى جهداً شاقاً متواصلاً . لأنها تقتضى أولاً أن نتخلص من التصورات العلمية وكذلك من التصورات العامة المتأثرة بها . وهى تقتضى ثانياً أن نتخلص من العادات العقلية ومن العادات الاجتماعية ، وهى في الحالتين عادات نفعية عملية أو هى عادات صناعية خلقتها مطالب العمل . وهى تقتضى ثالثاً أن نتخلص من لغتنا الدارجة وألفاظنا المنتشرة ، وهى كذلك لغة اقتضتها مطالبنا في الحياة العملية . ونحن إذا استطعنا أن نتخلص من هذا كله أتبع لنا مباشرة أن ننفذ إلى ميدان النفس الحق وأن نرتد إلى حياتنا الباطنة لتتابها في ديمومتها وحريتها .

إن العلم والمجتمع واللغة كلها قاصر على إدراك المكان والمادة وعاجز عن تصور الحياة والروح ، وهى حين تتناول النفس تجعل منها شيئاً جامداً وقابلاً بالتالى التحليل والتجزئة والقياس ، فهى إذن تفقد النفس حركتها وصيرورتها وديمومتها . فإذا كان برجسون قد عمل أولاً على أن يخلص الفكر الفلسفى من هذه المقولات ومن هذه الصيغ اللغوية فعنى ذلك أنه عمل على إعداد الطريق لاكتشاف الحرية بمعناها الإيجابى وتعيين طبيعتها . بهذا الاعتبار فحسب نستطيع أن نعد مرحلة التحرر والتخلص من مقتضيات العلم والمجتمع واللغة مرحلة سلبية تعد للحرية الإيجابية .

غير أن التخلص من مقولات العلم والمجتمع واللغة ليس أمراً سهلاً ميسراً وإنما هو أمر شاق صعب . ذلك أن المقولات العلمية هى — على نحو ما عرفنا — مقولات خاصة بالمادة ، وهى لا تفسر إلا ما هو ممتد في المكان . ونحن متجهون بمقتضى مطالب العمل وضرورات الحياة إلى هذا المجال المادى كى نعمل في هذه المادة . فعقلنا إذن يتسم بطابع عملى نقى ، وتقتصر وظيفته على إدراك العالم المادى . أما إذا أردنا أن نتخلص من هذه المقولات العلمية ، فإن ذلك يقضى بأن نتحرر من اتجاهنا العملى وأن نرد أنفسنا عن مجال العقل الطبيعى وهو المجال المادى . فالتخلص إذن من المقولات العلمية هو ممارسة حققة لقدرة الإنسان على التحرر ، وهو يدل على حرية حقيقية تقتضى بذل الجهد ، لأنها تقتضى أن يتحول الإنسان عن عاداته

العملية وأن يرتفع فوق حياته المادية .

كذلك التخلص من المقولات الاجتماعية ، التي غالباً ما نخضع لها ، ومن الصور اللفظية التي نصوغ فيها أفكارنا ، يقتضى أن نبذل نفس الجهد ، وبمثل على ممارسة الحرية ، لأنه يدل على تحرر الفكر الفلسفى من أسر العادات الاجتماعية ومن أسر اللغة .

وإذن فأول معانى الحرية فى فلسفة برجسون هو التحرر من سلطة العلم والمجتمع واللغة . والواقع أن الحرية عند برجسون لا يمكن أن تكون حقيقية إلا إذا بدأت بهذا المعنى ، أى بالتحرر من مقتضيات الحياة العملية . وإذا كان هذا التحرر يقتضى أن نبذل الجهد وأن نتحول عن ميلنا الطبيعى فإن ذلك يعنى أنه فعل إيجابى إرادى . إنه إذن حرية إيجابية وليس موقفاً سلبياً .

٢ - اكتشاف الحرية

فلسفة برجسون تبدأ إذن - على نحو ما رأينا - بممارسة الفيلسوف للحرية . وعليه الآن أن يؤكد الحرية ويثبتها ويوضح معناها . ولأجل تأكيد الحرية عمل برجسون على أن يبين لنا أن كل ما أثر من لبس يصدد مشكلة الحرية - سواء أكان ذلك عند الحتميين أم عند دعاة الحرية أنفسهم - يرجع فى نهاية الأمر إلى خلط الفلاسفة بين الكيف والكم وبين الزمان والمكان وبين التعاقب والمعية .

وهنا نلاحظ مباشرة أن معالجة برجسون لمسألة الحرية تبدأ ، ككل الموضوعات التى تناولها فلسفة برجسون ، بنقد مواقف فلسفية معينة كانت سائدة عند الفلاسفة والعلماء ، وكانت تعبر عن المظاهر المختلفة للمذهب المادى . ففى مسألة الحرية يعرض برجسون لنقد مذاهب الجبريين فى صورها المختلفة ، كما يعرض كذلك لنقد الآراء التى قال بها خصوم الجبرية أنفسهم ، لينتهى - على نحو ما سنرى - إلى القول بحرية مختلفة تسير الشعور فى ديمومته وإبداعه المتصل .

وأول صور المذاهب الجبرية التى يتناولها برجسون بالنقد والتفنيد هى الجبرية الفيزيقية التى كانت سائدة فى ذلك العصر ، والتى يلاحظ برجسون أنها ترتبط

١ - نقد الجبرية
الفيزيقية

ارتباطاً وثيقاً بالنظريات الآلية في المادة . فهذه النظريات الآلية « تتمثل الكون ككتلة من المادة ، يرى فيها الخيال جزيئات وذرات لا تفي بتحريك حركات مختلفة ، بحيث يمكننا أن نرد إلى هذه الحركات جميع المظاهر الطبيعية والتفاعلات الكيميائية وكيفيات المادة التي تتركها حواسنا ، مثل الحرارة والصوت والكهربائية ، وربما الجاذبية كذلك . وبما أن المادة التي تدخل في تركيب الأجسام العضوية تخضع لنفس القوانين ، فإننا لن نجد شيئاً آخر - في الجهاز العصبي مثلاً - سوى جزيئات وذرات تتحرك وتتجاذب ويلدغ بعضها بعضاً . فإذا كانت جميع الأجسام ، سواء فيها العضوي أم غير العضوي ، تعمل وتتفاعل هكذا فيما بين أجزائها الأولية ، فن الواضح أن الحالة الجزيئية للدماغ في لحظة ما تتغير بمقتضى الصدمات التي يتلقاها الجهاز العصبي من المادة المحيطة به ، بحيث يمكننا أن نتحدد الإحساسات والعواطف والأفكار التي تتلاحق فينا بأنها نتائج آلية تصدر عن اجتماع الصدمات التي تلتقيها من الخارج مع الحركات الموجودة من قبل في ذرات المادة العصبية . ولكن من الممكن أيضاً أن تحدث الظاهرة العكسية : وذلك لأن الحركات الجزيئية التي تدور في الجهاز العصبي غالباً ما ينجم عنها حين تتركب فيها بينها أو مع غيرها من الحركات رد فعل لإزاء العالم المحيط بنا : ومن هنا تكون الحركات الانعكاسية وتكون أيضاً الأفعال التي نسميها أفعالاً حرة أو إرادية . فإذا كنا نفترض أن قانون بقاء الطاقة إنما هو قانون ثابت ، فإنه لن نجد أية ذرة ، سواء في الجهاز العصبي أم في الكون بأسره ، لا تكون محدة الوضع بمقتضى مجموع الأفعال الآلية التي تؤثر بها الذرات الأخرى على هذه الذرة . ومن هنا فإن عالم الرياضة الذي يمكنه أن يعرف وضع الجزيئات والذرات في أي جهاز عضوي بشري وفي لحظة معينة ، والذي يعرف كذلك وضع جميع ذرات الكون وحركة هذه الذرات التي يمكن أن تؤثر على هذا الجهاز - مثل هذا الرياضي يستطيع أن يحسب بدقة متناهية الأفعال الماضية والحاضرة والمستقبلية للشخص الذي يملك هذا الجهاز العضوي كما تنبأ بأى ظاهرة فلكية^(١) .

Bergson, H.: Les Données Immédiates (P.U.F., 68e. ed., Paris 1948), (١)

خلاصة الأمر إذن هو أن الجبرية الفيزيكية تريد أن تطبق على الظواهر الفسيولوجية عامة والعصبية خاصة قانون بقاء الطاقة ، وترى من ثمة أن هذه الظواهر يمكن تعديلها مقدماً بمقتضى معرفتنا للأوضاع التى تتخلها كل ذرة من ذرات المادة الحية. وهنا يرى برجسون أنه حتى لو افترضنا إمكان هذه المعرفة ، واستطعنا أن نعين أوضاع هذه الذرات واتجاهها وسرعانها فى كل لحظة من لحظات الديمومة ، فإن هذا لا يعنى إطلاقاً بأن حياتنا النفسية تخضع لنفس القضاء ، لأنه ليس هناك ما يؤكد أن كل حالة مخية معينة يترتب عليها ضرورة حالة نفسية محددة . وإذا كنا نرى فى بعض الحالات توازياً بين بعض الظواهر الفسيولوجية والحالات النفسية ، إلا أن مثل هذا التوازي يقتصر على حالات نادرة ، وبصدد وقائع يعرف الجميع أنها مستقلة تمام الاستقلال عن الإرادة ، فلا يحق لنا أن نعمم على جميع الحالات النفسية .

فلذا نظرننا فى هذا القانون — قانون بقاء الطاقة — الذى تتلوح به الجبرية الفيزيكية ، وجدنا أن قيمته لا ترجع فى نهاية الأمر إلى ضرورة إقامة العلم ، وإنما إلى الجبرية النفسية التى تحاول أن تثبت ذاتها بالالتجاء إلى العلوم الطبيعية . فنحن نحاول أن نجعل من هذا القانون الذى يبدو أنه ينطبق على الظواهر الفيزيكية الكيميائية فحسب — نحاول أن نجعل منه قانوناً كلياً عاماً ينطبق كذلك على الظواهر السيكلوجية . غير أننا إذا لاحظنا أن هذا القانون ليس هو القانون الوحيد الممكن ، وأن الاستثناء عنه لا يفقد العلوم الطبيعية دقتها الهندسية ، أدركنا أنه لا ينبغى أن نغالى فى تقدير قيمته . وهنا وليس ثمة ما يدل على أن دراسة الظواهر الفسيولوجية بصفة عامة والظواهر العصبية بصفة أخص لن تكشف لنا عن طاقة جديدة لا تخضع للقياس .

كذلك ينبغى أن نلاحظ بأن أى تطبيق لقانون بقاء الطاقة إنما يتضمن إغفالاً لتأثير الزمن . فإذا كنا نعتقد أن ليس للزمن أى تأثير فى ميدان المادة الجامدة ، فإن هذا التأثير أمر لا شك فيه فى ميدان الحياة ، حيث تعمل الديمومة فى الكائن الحى كما تعمل العلة ، ويستحيل بالتالى أن يعود الكائن الحى بعد مضي فترة من الزمن إلى ما كان عليه من قبل . والأمر أكثر وضوحاً وتأكيذاً حينما نكون بصدد

الشعور : فهنا يستحيل أن يظل الإحساس هو عينه ، أو أن يرتد إلى الوراء ، وإنما هو يقوى ويتضخم بسبب ماضيه . يقول برجسون : « إذا كانت النقطة المادية كما تفهمها الميكانيكا تظل في حاضر أبدي ، فإن الماضي قد يكون حقيقة بالنسبة للأجسام الحية ، وهو لا شك حقيقة أكيدة بالنسبة للكائنات الشاعرة »^(٢) . وإذن فلا ينبغي أن نعلم قانون بقاء الطاقة على الحياة النفسية ؛ إن هذه الحياة النفسية في تغير دائم وتقدم متصل ، من شأنه أن يضيف الماضي إلى الحاضر الجديد ، فيمتنع مع هذه الإضافة أن يظل الشعور كما هو أو أن يرتد إلى الوراء .

وإذن فالحل الذي وقعت فيه الجبرية الفيزيائية هو خلطها بين العالم المادي الخارجي وبين العالم النفسى الباطنى . إن العالم الأول يحتمل أن تطبق فيه قانون بقاء الطاقة لأن الزمن ينزل فوقه دون أن يغير فيه أو يعطيه بشيء منه . أما العالم الثانى فلا يحتمل إطلاقاً مثل هذا التطبيق ، لأن الزمن يعمل فيه ويعطيه بأثره على نحو متجدد متصل . فإذا كانت الجبرية الفيزيائية قد أهملت هذا الفارق الأساسى بين العالم الخارجى والعالم الباطنى ، أو بين الزمن الآلى والديمومة الحقيقية ، وحاولت بالتالى أن تعمم قانون بقاء الطاقة على الظواهر النفسية ، دون أن يكون لدينا من هذه الظواهر ما يؤيد ذلك ، فإن نفس هذه المحاولة ترجع — كما يقول برجسون — إلى تحامل ميتافيزيقى يهدف إلى تقوية الجبرية السيكلوجية وإلى إكسابها شيئاً من الدقة .

ب - نقه
الجبرية
السيكلوجية

وهنا يتناول برجسون هذه الجبرية السيكلوجية التى يرى أنها ترجع في نهاية الأمر إلى نظرية التداعى . وطبقاً لهذه النظرية تكون الحياة الشعورية مجموعة من الحالات المتباينة ، كل منها معلول لما سبقه وعلة لما يلحقه . وبفضلا عن ذلك فإننا نستطيع في أى لحظة من لحظات الشعور المتعاقبة أن نحلل حياتنا العقلية إلى مجموعة من البواعث المختلفة ، حتى إذا عرفنا هذه البواعث في أية لحظة من لحظات حياتنا أمكننا أن نتنبأ بما سيترب عليها من أفعال ، لأن الباعث الأقوى هو الذى يسيطر على غيره من البواعث وهو الذى ينتصر في نهاية الأمر . فنظرية التداعى تتصور أن في الإمكان أن نجزى الحياة النفسية إلى لحظات مفصلة متباينة ، وأن نحلل كل

لحظة إلى أفكار ودوافع تختلف فيما بينها شدة وضعفاً. ثم هي ترى كذلك أن اجتياز الشعور من حالة إلى أخرى يتم ويحدد بمقتضى أقوى البواعث النفسية . فبناء على هذه النظرية تبدو الرغبة والكرهية والخوف والإغراء كأنها أشياء متمايزة تتنازع ويتغلب فيها الأقوى. وأول ما يلاحظه برجسون على هذه النظرية التي قال بها الجبريون أمثال جون ستورتن مل J.S. Mill وألكسندر بين A. Bain هو أن البواعث لا تظهر في كثير من الأحيان إلا بعد أن تكون قد اتخذنا بالفعل قراراً وصممنا على عمل معين . وهذا يعني أن البواعث ليست في نهاية الأمر إلا تبريراً عقلياً يأتي لاحقاً على الفعل الإرادى ، ونحن نعمد إلى اختراعه إنقاذاً لمبدأ الآلية ومراعاة لنظرية التداعى . وإذا كانت الجبرية السيكلوجية قد أخطأت فهم العلاقة بين البواعث والفعل ، فإنها قد أخطأت كذلك حين تصورت أن في الإمكان أن نجزى الحياة النفسية إلى لحظات منفصلة متمايزة ، أو أن نحلل هذه اللحظات المتمايزة إلى أفكار مختلفة ودوافع متباينة . فليس هناك في الواقع لحظات منفصلة ، وإنما هناك — كما رأينا في المقال السابق — ديمومة متدفقة قوامها التداخل والامتزاج . وهذا يعنى مباشرة أن تصور برجسون للزمن باعتباره ديمومة متصلة هو الذى يسمح لنا بتوكيد الحرية .

وهنا ينبغي أن نلاحظ فوراً أن هذه الحرية التي تؤكد فلسفة برجسون تختلف عن فكرة الحرية على نحو ما يتصورها خصوم الجبرية أنفسهم . فهؤلاء يرون أن الحرية هي الاختيار المروى لعمل ما ، مع القدرة على اختيار عمل آخر . فعندما نقوم بعمل من الأعمال يكون هناك بالمثل عدة أعمال أخرى مختلفة ويمكننا على السواء . ونحن نقف قبل إنجاز العمل إزاء الوجهات الممكنة ، ونتردد ونستشير ، ثم نختار إحدى هذه الوجهات . فخصوم الجبرية إذن يرون أننا نتميز في العمل الحر عدة مراحل متعاقبة تمثل الدوافع أو البواعث المتعاقبة والتردد والاختيار . ومثل هذا التصور للحرية يعود بنا في الواقع إلى اعتبار الحياة النفسية لحظات متمايزة كما يرى مبدأ الآلية ونظرية التداعى . أما الحرية كما يتصورها برجسون فهي عين ديمومة الذات ، « والفعل الحر يصدر في الواقع عن النفس بأجمعها » (٣) وليس عن قوة معينة تضغط عليها أو

ج - تصور
برجسون لحرية

عن باعث بالذات يتغلب على غيره . يقول برجسون : « يجعل القول هو أننا نكون أحراراً عندما تصدر أفعالنا عن شخصيتنا بأجمعها ، وعند ما تبرعنا ، ويكون بينها وبين هذه الشخصية ذلك الشبه الذي نجلده أحياناً بين الفنان وإنتاجه » (٤) .

ومن هذا يتضح إفراق برجسون عن كل من أنصار الجبرية وأنصار الحرية على السواء . فالجبريون - وخصومهم كذلك - متفقون على أن يسبقوا الفعل بنوع من التأرجح الآلي بين نقطتين مختلفتين . وبينما يرى أنصار الحرية أننا لا ننطلق نحو إحدى النقطتين وننجز فعلاً ما إلا بعد أن نتدبر ونفكر ، الأمر الذي يعنى أن الانطلاق نحو النقطة الأخرى ممكن ومحتمل بالمثل ، فإن أنصار الحتمية يرون أن الانطلاق نحو أى النقطتين وإعجاز فعل معين لا يتم إلا لأن هناك دوافع تبرره وتحميه عن غيره .

والخطأ في كلا التصورين يرجع إلى أن الجبريين وخصومهم أيضاً يمثلون التروى كأنه تأرجح في المكان . فهم يتصورون المستقبل على نسق الماضي ، دون أن ينتبهوا إلى أنهم بهذا يحيلون الزمان إلى صورة رمزية هي المكان . أما فلسفة برجسون فترى في التدبر تقدماً ديناميكياً في الزمن ، بحيث لا يمكن أن نعود إلى الوراء ، وأن تمثل لحظات الزمن كأنها خط مرسوم في المكان . إن تصور الزمن على هذا النحو لا يبرز إلى الزمن الذي يعبر وإنما هو يبرز في الحقيقة إلى الزمن الذي عبر وأصبح ماضياً .

غير أن الجبرية لا نفى تطرح الإشكال على نحو آخر وتتناوله من جهة المستقبل ، فتقول بأننا إذا عرفنا جميع الدوافع بدون استثناء استطعنا أن نتنبأ بيقين تام بما ستفضي إليه من أفعال . فالجبرية ترى إمكان التنبؤ بالمستقبل ، ولكن بشرط أن نلم بجميع الدوافع والمقدمات . وهنا يتساءل برجسون كيف نستطيع أن نلم بجميع الدوافع الموجودة في عقل شخص آخر . إننا إذا اتخذنا موقف الروائي الذي يعرف مقدماً إلى أين يسوق أبطاله ، ففى هذه الحالة نكون على معرفة سابقة بالعمل النهائي الذي سينجزه هذا الشخص بينما نحن نريد أن نتنبأ بهذا الفعل اعتياداً على مقدماته فحسب . فليس هناك من سبيل إلى تمثل حالاته النفسية ، بطريقة ديناميكية حية ،

إلا أن ننفذ إلى داخل عقله ، أى أن نكون هذا الشخص عينه ، ونحيا حياته الشعورية بأدق تفاصيلها ، ونحياها حتى لحظة لإنجاز الفعل . وحيتئذ نجد أنفسنا فى اللحظة التى نتجز فيها الفعل ، ولا يعود من ثمة أى مجال للتنبؤ به . إننا فى هذه الحالة نتدبر الفعل قبل أن نقوم بإجازه ، ولا يمكن بالتالى أن نتنبأ به .

وإذن فالمستقبل لا يمكن التنبؤ به ، والخطأ الذى وقعت فيه الجبرية حين ذهبت إلى إمكان التنبؤ بالمستقبل يرجع إلى خلطها بين الديمومة المحضة وبين الزمن المتجانس الذى نتصوره على صيغة المكان . إن هذا الزمن المتجانس هو الذى يسمح للفلكى بأن يتنبأ بأى ظاهرة فلكية ، لأن فى مكنته أن يختصر الزمن المقبل ويحيل المستقبل إلى حاضر يمكنه أن يراه كأنه خط مكافئ . أما الديمومة فلا يمكننا أن نقتطع منها أو أن نختصرها إلى اللحظة الحاضرة دون أن نفسد طبيعة الوقائع التى تشغلها . وإذن فلا بد لنا من أن نحياها فى تعاقبها واتصالها المستمر . وهنا يتضح لنا أن نظرية الديمومة هى الأصل فى استحالة التنبؤ بالمستقبل ، وبالتالي فى توكيد الحرية .

وإذا كان الجبريون قد وحلوا بين الديمومة والزمن الآلى ، وقالوا بإمكان التنبؤ بأفعالنا المقبلة ، فإن هذا التوحيد قد أمدهم كلمات بحجة أخرى يؤيدون بها دعواهم . فهم يقررون أن الظواهر النفسية تخضع لقانون العلية كما تخضع الظواهر الطبيعية لنفس القانون . وهذا يعنى أن عللا بعينها يمكن أن تظهر فى عدة أحوال على مسرح الشعور فتؤدى بالضرورة إلى معلولات بعينها . ولكننا إذا عدنا إلى التمييز الذى أقمناه بين الديمومة المحضة وبين الزمن الآلى تبينا مباشرة أن هناك تغيراً مستمراً فى الحياة النفسية ، بحيث لا يمكن أن تتكرر حالتان متشابهتان تمام التشابه ، فكل حالة من هاتين الحالتين تعبر عن لحظة مختلفة من لحظات حياتنا . يقول برجسون : « بينا نرى أن الموضوع الخارجى لا يتسم بطابع الزمن المنصرم ، وهذا هو ما يتيح للفيزيقي ، رغم تباین اللحظات ، أن يجد نفسه إزاء حالات أولية متشابهة ، فإننا نرى أن الديمومة شىء واقعى بالنسبة للشعور الذى يحتفظ بأثرها ، ولا يحق لنا من ثمة أن نتحدث هنا عن حالات متشابهة ، لأن اللحظة الواحدة لا تظهر مرتين » (١) .

وكما أن الحالات النفسية لا تتشابه أو تتكرر على مسرح الشعور فإنها كذلك لا تؤدي — حين نفترض تكرارها — إلى نفس المعلولات . يقول برجسون : « إن العلة — في نظر الفيزيقي — تنتج دائماً نفس المعلول ؛ أما العلة الباطنية العميقة — في نظر عالم النفس الذي لا ينخدع بالتماثل الظاهري — فإنها تنتج معلولها مرة واحدة ولكنها لا تنتج بعد ذلك أبداً »^(٦).

وإذن فقانون العلية لا ينطبق — كما يدعي الجبريون — على الحالات النفسية . وهذا يعني أن العالم النفسى لا يخضع إطلاقاً لتلك الحتمية العلمية التى يكشف عنها قانون العلية .

ونحن إذا حللنا مفهوم العلية وجدنا أنها تقوم على تصورين مختلفين للديمومة : فيمقتضى التصور الأول تتمثل العلية — في الظواهر الطبيعية — باعتبارها ارتباطاً ضرورياً بين العلة والمعلول ، من حيث إن المعلول متضمن في العلة ذاتها كما تكون النتائج الرياضية متضمنة في المبدأ الرياضى . وفى هذه الحالة تتحول العلية إلى ما يقرب من قانون الهوية الذى يربط الحاضر بالحاضر فقط . ومن ثمة يتلاشى الزمن ولا تعود الأشياء تدوم كما تدوم الذات . ومعنى هذا هو أن الحتمية تصبح قاصرة على العالم الطبيعى ، وتظل الذات ، بمقتضى تميزها بالديمومة « قوة مستقلة حرة » . ولكننا أحياناً نتصور العلية — سواء بصدد الظواهر الطبيعية أم الظواهر النفسية — باعتبار أن العلة لا تستتبع ضرورة حدوث المعلول . إن هذا هو ما نشعر به وما نلاحظه بصدد حالاتنا الشعورية المتعاقبة ، حيث يكون المعلول مجرد فكرة تقتضى — لكى تتحقق — شيئاً من الجهد يتيح لها الانتقال من الحاضر إلى المستقبل . إننا في هذه الحالة نشعر ، حتى بعد أن نتجه إلى بلبل الجهد لإنجاز الفعل ، أن هناك مجالا لأن نتوقف عن إنجاز ما شرحنا نحوه . فالملاقة بين العلة والمعلول بصدد هذه الظواهر النفسية ليست علاقة تحديد ضرورى . غير أننا نعمم هذا التصور للعية ، فترى بالمثل أن العلاقة بين الظواهر الطبيعية ليست علاقة تحديد ضرورى ، كأن العالم الخارجى يماثل العالم الباطنى ، أو كأن كيفيات الأشياء حالات نفسية شبيهة بحالات الذات . ومعنى هذا هو أننا ننسب للظواهر الطبيعية ديمومة مثل

ديمومة الذات وتقرر لها بالتالى حرية مثل حرية الذات.

وإذن فأى التصورين لفكرة العلية ينتهى إلى تقرير الحرية الإنسانية ، سواء أكان الإنسان متمتعاً بها وحده كما يقضى التصور الأول ، أم كانت الظواهر الطبيعية كذلك متمتعة بها كما يقضى بذلك التصور الثانى .

هكذا يدحض برجسون مذهب الجبرية النفسية ، ويبين لنا أن الصعوبات التى نجمت فى مسألة الحرية ، سواء عند الجبريين أم عند خصومهم ، ترجع فى نهاية الأمر إلى الخلط بين الزمن المتصل الذى هو ديمومة محضة وبين الزمن الآلى الذى تصوره كالمكان وسطاً متجانساً . أما إذا استطعنا أن نتخلص من هذا الخلط ، وأن نفوذ إلى صميم الديمومة ، فعندئذ لا بد من أن نكتشف أننا أحرار ، ولا بد أن نشعر بهذه الحرية .

٣ - حرية طمأنينة

رأينا إذن أن فكرة الحرية عند برجسون تقوم أساساً على تصوره للزمن الحى أى للديمومة . فإذا ما أقبلنا على النظر فى هذه الحرية ، رأينا أنها تحمل أكثر من تفسير أو تأويل يذهب بها إلى اعتبارها مجرد حركة تلقائية عند بعض مفسرى برجسون ، كما يذهب بها عند البعض الآخر إلى اعتبارها خلقاً وإبداعاً شبيهاً بالإبداع الفنى بل شبيهاً بفعل الخلق الأول .

ولست غايتنا هنا أن نتناول هذه التفسيرات أو أن نجارى تأويلاً بعينه ، وإنما غايتنا تنحصر فى أن ننظر فى القيم الأساسية التى عملت على إقامتها نظرية برجسون فى الحرية ، وذلك بغية أن نبين - فى الفصل التالى - أن هذه القيم ذاتها هى القيم التى عارضتها فلسفة سارتر .

وأول قيمة عملت نظرية برجسون فى الحرية على إظهارها وقامت عليها فى الوقت نفسه هى الاتصال أو الاستمرار فى الحياة النفسية . وربما كانت هذه القيمة كذلك هى أخطر وأهم قيمة أقرتها فلسفة برجسون . فبمقتضى الاتصال يرتبط الماضى بالحاضر كما يرتبط الحاضر بالمستقبل ، ويحيى الفعل الحر ثمرة أو

الحق الحرية
البرجسونية

نهاية لتطور وتقدم داخلي تلقائي . لهذا نرى برجسون يشبه صلور القعل الحر من النفس بسقوط الثمرة الناضجة من الشجرة^(٧) . فليس إذن في عالم النفس خلق من لا شيء ، كما أنه ليس هناك انفصال عن الماضي . يقول برجسون : « ليس من شك في أن الماضي بأجمعه يتبعنا في كل لحظة : فكل ما شعرنا به وما فكرنا فيه وما أردناه منذ طفولتنا الأولى قائم هناك ومتجه نحو الحاضر الذي سوف يلحق به »^(٨) . فن شأن الماضي أن يتقدم ويتراكم ، بحيث يظل محفوظاً من لقاء ذاته ، وبحيث يمتد في الحاضر وتصلد عنه جميع رغباتنا وأفعالنا .

وهنا نرى مباشرة أن لهذا الاتصال في الحياة النفسية دلالة هامة : فهو يعنى الإقرار بالماضي والإقرار بقيمة هذا الماضي ، من حيث إننا لا نفصل عنه ، ومن حيث إنه يمثل بأكمله في كل فعل من أفعالنا . ومن هنا يمكن أن نقول إن فلسفة برجسون تمتاز باحترام الماضي . وهي تمتاز بالتالي باحترام التاريخ ، من حيث إن التاريخ هو تراكم أحداث الماضي . ومثل هذا الاحترام للماضي والتاريخ يكشف لنا عن طابع الثقة والطمأنينة في فلسفة برجسون . فالفلسفة التي تقر بالماضي وبالتاريخ إنما هي فلسفة مطمئنة خالية من القلق وخالية من التمرد .

كذلك يدل الاتصال في الحياة النفسية على الإقرار بالشخصية الإنسانية وعلى احترام هذه الشخصية ، من حيث إن الشخصية هي اتصال ديناميكي حقيقي يقضى بأن يظل الماضي حياً باقياً في الحاضر . ونظرية برجسون في الحرية تؤكد هذا الاتصال في الشخصية ، وترى أن الفعل الحر ينبعث عنها بأكملها . يقول برجسون : « إننا نكون أحراراً عندما تصلد أفعالنا عن شخصيتنا بأكملها »^(٩) . ونحن قد رأينا أن كل فعل من أفعالنا ينضاف إلى الماضي ويمتدج به ويؤسس شخصيتنا . فأفعالنا إذن تصلد عن شخصيتنا وفي الوقت ذاته تضيف إلى هذه الشخصية . وهذا يعنى أن ليس ثمة أى مجال للقلق أو الجزع ، وإنما هناك ثقة وطمأنينة وتفاعل . ونظرية برجسون في الحرية تبعث هذه الثقة والطمأنينة ، من حيث

Bergson, H.: Essai sur les Données Immédiates de la Conscience, p. 190. (٧)

Bergson, H.: L'Evolution Créatrice, (Librairie Félix Alcan, Paris 1900, (٨)

46ème éd.), p. 5.

Bergson, H.: Les Données Immédiates, p. 190.

(٩)

إنها تدل على الاتصال ، ومن حيث إن الاتصال هو في تقدم لا في ركود . إن الماضي ذاته ، باتحاده بحياتنا وبخاضرنا ، يتغير ويتقدم . فهو ليس ماضى ركود ، وإنما هو ماضى حتى يتغير مع حياتنا الشخصية . ومن هنا فإن نظرية برجسون في الحرية تقرر بالشخصية الحية المتقدمة التي يتحد بها الماضي ويتقدم معها . وحاصل الطمأنينة في مثل هذه النظرية صادر عن أن التقدم الذي تقول به هو تقدم ديناميكي متصل .

وإذا كان الماضي يظل متجمعاً وحيّاً في الحاضر يؤسس الشخصية ويعطيها كيانها ، فإنه كذلك يعينها على كل فعل من أفعالها . ومن هنا فليس العمل مبعثاً على القلق ، إن الشخصية تقف وراءه ، والماضى يمهّد له السبيل ، وهو يحمي كما يحمي العمل الفني تميراً صادقاً عن شخصية صاحبه . فالحرية عند برجسون هي حرية مطمئنة تجتد في الماضي رائداً وهادياً لها . ثم هي كذلك حرية تبحث على الثقة لأنها تحترم العمل ، وتحلّ عليه قيمة كبرى هي قيمة البقاء : فكل عمل نقوم به لا يفر منا أو يتلاشى ، وإنما هو يضيف إلى الشخصية ويمتد بها ويغير منها . يقول برجسون : « ماذا نكون في الحقيقة وماذا تكون أخلاقنا إن لم تكن ذلك الذي نجمع من تاريخ حياتنا منذ ولادتنا . . . ؟ إننا نرغب ونريد ونعمل بماضينا بأمره »^(١٠) . وإذن فالفعل الحر في فلسفة برجسون دليل على الثقة ، وفي الوقت ذاته باعث على الثقة : إنه دليل على الثقة ، أو هو مظهر ثقة ، لأنه ينبعث عن شخصيتنا الحقيقية ، ويؤكد هذه الشخصية ، ويكون فعلها الخاص الذي يحمل طابعها والذي يحق لها أن تطالب بأبوتها له^(١١) . وهو باعث على الثقة ، لأن قيمته لا تنحصر في لحظة إنجازها ، وإنما في بقاءه وامتزاجه بالشخصية وتكوين هذه الشخصية .

الحرية البرجسونية تظهر لنا إذن أن هناك جواً من الطمأنينة والثقة ، وأن هذا الجو العظيم الواصل إنما يرجع في نهاية الأمر إلى فكرة الديمومة والاتصال ، وبين احترام هذه الحرية للماضى والتاريخ وفي تقديرها للشخصية الإنسانية وفي تقريرها

ب - دلالة
الاتصال : الثقة

Bergson, H.: L'Evolution Créatrice, p. 5 & 6.

(١٠)

Bergson, H.: Les Données Immédiates, p. ٢٩٥.

(١١)

لقيمة العمل وخطورته . ونحن إذا نظرنا إلى الفعل الحر من حيث هو الثمرة التي ينتهي إليها تغير الذات ونموها الداخلى التلقائى ، لتبيننا مباشرة أن مثل هذا الفعل لا يصدر إطلاقاً عن أى انفصال فى الذات . فليس هناك بين الإنسان وذاته تجاوز أو انفصال ، وليس هناك بالتالى أى أزمة بين الإنسان وذاته ، وإنما هناك ، بعكس ذلك ، ديمومة متصلة دائية ، وحركة ديناميكية حية مستمرة .

وإذا كان برجسون قد اتخذ من هذه الديمومة وهذه الحركة الديناميكية أساساً ومجالاً للفعل الحر ، ودل بالتالى على أن الحرية الإنسانية إنما هى مظهر أصيل لارتباط اللحظات الزمانية ارتباطاً وثيقاً ، يحفظ للذات كيائها وواضعيها ويكفل لها نموها وتطورها ، فإن نفس هذا الارتباط هو الذى يتيح لنا أن نرى فى الحرية البرجسونية مظهر ثقة ومظهر طمأنينة . إن الارتباط يدل على الثقة ، والحرية التي تقوم على أساس من هذا الارتباط تدل بالتالى على هذه الثقة . والواقع أن فلسفة برجسون برمتها تظهر لنا أنها فلسفة لا تقوم إلا فى جو من الطمأنينة الفكرية ومن التفاؤل الروحى . إنها فلسفة تصل الماضى بالحاضر وتنتجه بالحاضر نحو المستقبل فى تيار حيوى مليء بالخلعة والابتكار وفى تدفق متصل يساير الحياة المتطورة المبدعة الخلاقة . أجل إن هذا الاتصال الذى تؤكد فلسفة برجسون قد يحتمل أكثر من فقد ، كما أن الحرية البرجسونية لا تلبث — حين نتأملها — أن تعود إلى نوع من التلقائية الروحية التي يستحيل تعريفها . إلا أن ما يهمنى هنا ، ليس هو انتقاد موقف برجسون أو الحرية البرجسونية ، وإنما ملاحظة أن فلسفة برجسون قد قامت وترعرعت فى جو طابعه الاطمئنان والثقة وسمته الانتعاش والتفاؤل ، وأنها كانت فى الوقت عينه عاملاً من أهم العوامل التي بعثت هذه الثقة وأشاعت هذا التفاؤل . إنها كانت إلى حد ما صدى للحياة الفرنسية ، على نحو ما كانت هذه الحياة تظهر فى الحالة السياسية والأحداث الاجتماعية ، وكذلك فى الأدب وفى الأخلاق . ولكن هذه الفلسفة كانت إلى ذلك وقبل ذلك مشتولة عن هذا الجو كله بما يشيع فيه من ثقة وتفاؤل . فإذا كان الجو التفاؤلى ، الذى استأثر بالحياة الفرنسية فى مظاهرها المتعددة ، قد استمد القوة والحياة من فلسفة برجسون ، فعنى هذا أنها فلسفة أصيلة لا يمكن تفسيرها أو إرجاعها برمتها إلى ظروف معينة ، حتى حيناً نلمس

فيها أصداء هذه الظروف . والواقع أن انتعاش الحياة الفرنسية واتسامها بروح التفاؤل قد تجلّى في معظم مناحي الحياة في فرنسا ، وكاد يستغرق السنوات من عام ١٨٩٠ إلى عام ١٩٢٠ . ففي هذه الفترة كانت الحياة في فرنسا ، كما تظهر في مجالات النشاط الفكري والروحي ، وكما تتجلى بصفة خاصة في الحالة السياسية^(١٢) ،

(١٢) والواقع أن الحالة السياسية في فرنسا قد تميزت منذ سنة ١٨٧٠ ، أي عقب الحرب الفرنسية البروسية ، بالنشاط الهائل والحركة الحية والتغير الحسب . لقد ظهر هذا النشاط والحركة والتغير أولاً ماظهر في الصراع بين حكومة تيير Thiers وبين الاشتراكيين ، وفي إخماد الفتنة التي قاموا بها في باريس ، ثم في حماس الفرنسيين وإسراهم ببلغ التفرقة الحربية التي فرضتها عليهم معاهدة فرانكفورت حتى يتخلصوا من جيش الاحتلال . ولم تلبث بعد ذلك أن تلاشت الأحداث السياسية العديدة التي عملت على تعميق الجمهورية الثالثة وعلى تأييده مبداًها . ففي سنة ١٨٧٥ حلت الجمعية الوطنية وجاءت الهيئة التشريعية من مجلسين : مجلس للنواب أغلبية من الجمهوريين ، ومجلس للشيوخ ملكي النزعة . وفي سنة ١٨٧٧ حل مكليون Mac Mahon - الذي خلف تيير - هذا المجلس التشريعي ، وأجرى انتخابات جاءت حل عكس ما كان يبتنى في جانب الديمقراطيين المتطرفين . فاستقال هو نفسه في عام ١٨٧٩ وعُلفه جيل جرّين Jules Grevy ، وكان يمثل إلى الديمقراطية المتطرفة . وفي عهده تقدمت فرنسا اقتصادياً وحربياً ، فاستولت حل تونس سنة ١٨٨١ وحل مدينتي سنة ١٨٨٤ . أما في داخل فرنسا فقد انتقل البرلمان سنة ١٨٨١ من فرساي إلى باريس ، واحتمل الجدال حل مسألة التعليم وأنهى بأن يخرج من سلطة الكنيسة وأصبح تحت إشراف الحكومة . وفي سنة ١٨٨٧ استقال جرّين ، عقب اتهامه بفضيحة مالية ، وأُقبه كرلو Carnot الذي عقد معاهدة سياسية مع روسيا عام ١٨٩٢ كان لها أثر كبير ، إذ أنهت عزلة فرنسا وقوت الجمهورية وشعر الشعب الفرنسي بالرضا والطمأنينة وبال ثقة في المستقبل . ولم يكن يفتي حكم كرلو في عام ١ٸ٩٤ حتى كانت قد بدأت مسألة الفردي دريفوس A. Dreyfus ، أحد ضباط الجيش ، الذي اتهم ببيع وثائق حرية لحكومة أجنبية ، وكان لها كفة ، التي أهدت أكثر من مرة وأدانت في سنة ١٨٩٤ ثم برأته في سنة ١٩٠٦ ، آثار بيعة المني على الرأي العام وحل مركز الجمهورية الثالثة ، إذ حصل الفرنسيون أولاً على التعريب السامية لأن دريفوس كان يهودياً . ثم لم تلبث فرنسا كلها أن انقسمت فريقين ، حين حاول بيكار Picquart ، مدير إدارة المخابرات ، أن يثبت براءة دريفوس بما وقع تحت يده من مستندات تدمن ضباطاً في الجيش وتبريء دريفوس . ولم يكن يسدل الستار على القضية ، حين قدم كافينك Carnegne وزير الحربية تقريراً يؤيد إدانة دريفوس ، حتى اتجهت المسألة انجهاً أشد عنفاً : فاتهم الجمهوريون الملكيين بأنهم يمسّون للجمهورية ويخونون أسرار الدولة للأجانب . وظلت هذه القضية تشغل الرأي العام والشعب الفرنسي بأسرها حتى اجتمعت في سنة ١٩٠٦ المحكمة العليا وقضت ، بعد إعادة فحص القضية ، ببراءة دريفوس . فأعيد إلى الجيش ، وعمل الجمهوريون على طرد الضباط الملكيين من الجيش ، حتى أصبح جمهوري النزعة وقضى على كل أمل في عودة الملكية . وفي نفس الوقت كان الخلاف قد اشتد نتيجة لقضية دريفوس بين الجمهورية والكنيسة ، لا سيما وأن أغلبية الكاثوليك كانت ملكية النزعة . وقد ظل هذا الخلاف قائماً بينهما حتى عام ١٩٠٧ . ولم يلبث بعد ذلك أن اتهاز نفوذ الكاثوليك ، وانهار بالتالي الحزب الملكي ، فتتعم مركز الجمهورية ، وأخذت تتصالح مع ألمانيا في إصدار قولها الحربية ، حتى اندلعت ناز الحرب العالمية الأولى عام ١٩١٤ .

قوية مليئة بالحركة متعشة مليئة بالحياة. بيد أن هذه الحياة الخصبية المتفائلة قد أخذت تسرى فيها عوامل الانحلال والتفكك في أعقاب الحرب العالمية الأولى . ثم لم تلبث هذه العوامل أن اشتدت واتضحت حين تراحت بوادر الحرب العالمية الأخيرة ، فبدأت الحياة التي أذكأها برجسون في فرنسا تغم وتنحل . وفي هذه الأثناء ظهر سارتر وبدأ يقدم لنا فلسفة جديدة تعبر عن هذه الحياة الممتعة ، وتحاول في الوقت ذاته أن تشغل لها مشاغل جديدة قد تضيئها ولكنها قد تحرقها أيضاً.

وهنا ينبغي أن نلاحظ على الفور أن هذه الفلسفة الجديدة ، التي سيأتي بها سارتر ليرفع بها راية العصيان على فلسفة برجسون ، لا بد أن ترفض فكرة الاتصال والديمومة وهي مظهر الثقة والطمأنينة ، كما أبنا عن ذلك من قبل ، لتحل محلها فكرة الانفصال والملاشاة كما سرى في الفصول التالية .

الفصل الثاني

من برجسون إلى سارتر

أولاً: انحلال الفكر الفرنسي

١ - إشباع الففة
بين الفيلسفين

عرضنا لفلسفة برجسون ، وتبيننا نظريته في الحرية ، والقيم التي أقرتها هذه النظرية وعملت على استئثارها بالحياة الفرنسية . وفريد في هذا الفصل أن نتبين كيف تقوضت فلسفة برجسون ، وكيف أنهأت القيم الفلسفية الروحية ، التي أذكتها هذه الفلسفة في الحياة الفرنسية ، مع انهيار هذه الحياة ذاتها في مظاهرها المتعددة ، سواء أكانت سياسية أم اقتصادية أم اجتماعية ، ومع ظهور فلسفة جديدة للحرية ، أكثر توفيقاً في تعبيرها عن هذا الانهيار ، وأشد توافقاً مع المواقف المعصيبة التي اجتاحت فرنسا ، وهي فلسفة جان بول سارتر .

غايتنا إذن في هذا الفصل أن نتبين الطريق من مراحل تقويض فلسفة برجسون إلى مرحلة ظهور فلسفة سارتر . وفي الحق أن الطريق بين هاتين الفلسفتين ليس طريقاً مباشراً . بل الأحرى أن نقول إنه ليس هناك طريق واضح المعالم بين القيم الروحية التي انطلوت عليها الحرية البرجسونية ، وبلغت أوج انتشارها وسيطرتها على الحياة الفرنسية خلال الربع الأول من القرن العشرين ، وبين تلك القيم الجديدة التي ستعمل فلسفة سارتر والحرية الساترية على إبرازها في الحياة الفرنسية ، ابتداء من أوائل الربع الثاني من القرن العشرين وإلى ما بعد الحرب العالمية الثانية .

ومن هنا كان تاريخ الفلسفة الفرنسية المعاصرة ابتداء من القرن الحادي عشر عيلنا ، من بين نزعات وتيارات فلسفية أخرى ، فلسفتين متباينتين ، هما فلسفة برجسون وفلسفة سارتر ، دون أن يعرض للطريق التي أدت من الأولى إلى الثانية ، أو التي أتاحت للحياة الفكرية في فرنسا أن تدبل لفلسفة سارتر من الفلسفة البرجسونية ، ودون أن يذكر من الفلاسفة الفرنسيين ، بين كل من برجسون وسارتر ،

من هو حقيق بالذكر ، ومن هو حقيق بأن يصل بين فلسفة برجسون وفلسفة سارتر .

أجل إنا نلاحظ منذ البداية أن بعض الاتجاهات البرجسونية لم تزل تتردد في الفلسفة الوجودية ، وفي فلسفة سارتر بوجه خاص : فكل من برجسون وسارتر يفلسف من أجل الحرية ، ويقدم الوجود على الماهية . بل إن الفلسفتين نشأتا احتجاجاً على النزعات العقلية التجريدية ، وكل منهما عملت على اكتشاف الوجود الإنساني واكتشاف الزمن . غير أننا نبادر ونقرر أن فلسفة سارتر هي الفلسفة التي عملت أولاً وقبل كل شيء على تقويض القيم البرجسونية ، وهي الفلسفة التي أقامت الحرية الإنسانية على قيم معارضة للقيم البرجسونية ، بحيث تلبو الشقة بين فلسفة برجسون وفلسفة سارتر بعيدة واسعة ، وبحيث يظهر الانتقال من فلسفة برجسون إلى فلسفة سارتر خالياً مما يصل بينهما .

بيد أن خلو الفلسفة الفرنسية من الطريق الذي يصل برجسون بسارتر لا يعنى أن الفكر الفرنسى ، والحياة الفرنسية التي كانت تخضع لهذا الفكر ، قد انتقلت فجأة من فلسفة برجسون إلى فلسفة سارتر ، وإنما هي قد احتاجت في هذا الانتقال إلى أن يتوفر لها من الأسباب ما يفسر لنا هذا الانتقال .

ولأجل أن نتيين هذه الأسباب سندرس أولاً انحلال الفكر الفرنسى ، وما اتفق مع هذا الانحلال من أحداث سياسية أو اجتماعية ألمت بالحياة الفرنسية ، ومن نزعات فلسفية أو أدبية ظهرت في مجال الفكر الفرنسى . وسندرس ثانياً تأثيرات الفلسفة الألمانية التي بدأت تتوغل في فرنسا بعد الحرب العالمية الأولى مباشرة ، والتي كانت مصدراً أساسياً تستلهمه فلسفة سارتر . وسندرس ثالثاً تقويض سارتر المباشر للفلسفة البرجسونية ، وانتقاده للحرية البرجسونية .

ب - مداخل
الانحلال

فأما انحلال الفكر الفرنسى ، فن الحق أنه لم يجرى ولم يطرأ على الحياة الفرنسية فجأة ، وإنما هو قد وجدت بنوره الأولى في أعقاب الحرب العالمية الأولى ، ولم تزل تنمو وتشتد حتى انتهت إلى أوج عنفها أثناء الحرب العالمية الثانية ، وحتى شملت الحياة العقلية على اختلاف مناحيها ، وكللك الحياة العملية على اختلاف فروعها . حقيقة أن فرنسا قد خرجت من هذه الحرب - الحرب العالمية الأولى - منتصرة

على حدودها ألمانيا ، بيد أنه كان انتصاراً أشبه ما يكون بالمزيمة : فقد استمرت هذه الحرب طيلة أربعة أعوام ، خسرت فيها فرنسا ما يقرب من مليون ونصف من شبابها ، كما تهدم كثير من مدنها في المعارك المتلاحقة ، التي نشبت بين الألمان والفرنسيين في أرض فرنسا^(١).

ولم تكند تنهى الحرب عام ١٩١٨ حتى بدأت عوامل الضعف وبلور الانحلال تعمل في الحياة الفرنسية في مختلف جوانبها السياسية والاقتصادية والاجتماعية والنفسية . فن الناحية السياسية اتسمت كل من السياسة الداخلية والخارجية بطابع التفعية . والإلا ال . لقد عاد غداة الحرب رجال السياسة القدماء وعادت معهم خصوصياتهم وأهواؤهم ومصالحهم الشخصية . ومع هذه الأهواء استشرى الفساد في الداخل ، وشغل رجال السياسة عما كان ينبغي عمله أو الاحتراز منه لئلا ألمانيا : لقد تركوا الجيش الألماني يعود بعد الهدنة بكافة أسلحته ومعداته كأنه جيش معد للقتال لا جيشاً منهزماً . هنا في الوقت الذي كان فيه الجيش الفرنسي قد فقد في المعارك المتتالية معظم معداته^(٢) ، وكانت الحرب قد استهلكت ما يقرب من ثلث

(١) بدأت هذه الحرب باكتساح الألمان لفرنسا وتوغلهم فيها حتى أصبحوا بعد ١٥ ميلا من باريس . ثم نشبت معركة مارن *Marne* في سبتمبر سنة ١٩١٤ . ثم تكررت المعارك في شمال فرنسا بعد أن توغل الألمان فيها . ثم نشبت معركة ليف شاييل *Neuve-Chapelle* في عام ١٩١٥ ، ثم معركة إبر *Ypres* التي استخدم فيها الألمان لأول مرة الغازات السامة ، ثم معركة فردان *Verdun* التي استمرت متصلة من فبراير عام ١٩١٦ إلى أكتوبر من نفس السنة ، والتي صاحبها معركة سوم *Somme* . وفي عام ١٩١٧ انسحب الألمان من شمال فرنسا وشرق فرنسا ، تاركين وراءهم أكثر من ثلاثمائة مدينة وقرية وقد تهدمت مبانيها ومدارسها وكنائسها وأثارها الفنية والتاريخية ، كما خربت فيها الكبارى والطرق والسكك الحديدية ونهب المنازل . ثم لم تلبث أن تجددت هجمات الألمان وتوغلهم في فرنسا في عام ١٩١٨ ، مكسحين مئات المدن الفرنسية ، حتى استولوا على شاتونييري *Chaumont-Thiery* . وهذا ما بدأت انتصارات الفرنسيين بقيادة المارشال فيوش *Foch* وارتداد الألمان عن فرنسا عام ١٩١٨ ، كانت المدن الفرنسية التي غزاها الألمان وارتدوا عنها قد تحولت إلى خراب . - راجع كتاب « أوروبا الحديثة » : *Charles Downer Hansen* : (p. 514-571) *Ch. XXXV* — *Modern Europe* (New York, 1924) ، وكذلك كتاب *A. L. .* : « تاريخ أوروبا في العصر الحديث » (دار المعارف بمصر - الطبعة الثانية - القاهرة ١٩٥٣) ترجمة أسعد نجيب هاشم ووديع القضيبي . *Fischer* : *A History of Europe* § *HLA* ، الفصل ٣٢ ، ٣٣ تتابع دراسة أطوار الحرب بجميع معاركها . ويفتح الفصل ٣٤ بين حال أوروبا عقب الحرب ، فيشير إلى كوارث الحرب وعطوبها وإلى روح اليأس والقنوط التي نجست عنها .

(٢) فقد الفرنسيون في سيدان *Sedan* ٥٥٨ ملغماً وبقوا في ميتز *Metz* ١٤٩٨ ملغماً و ٧٢ =

الثروة الوطنية في فرنسا^(٣). ثم تابعت الأخطاء السياسية والحربية : فتركوا المسائل التي أحقت الحرب دون العمل على حلها حلاً فعلياً ، وتحاذلوا عن طلب التعويضات الألمانية ، وعن البلاد التي عادت ألمانيا واستولت عليها واحدة تلو الأخرى . ومع هذه الأخطاء الفادحة ، في مجال السياسة الخارجية ، كانت الحزبية ، بما يتيح لها النظام البرلماني من حريات وبما يشغلها من خصومات وأهواء ، تشغل رجال السياسة عن مصالح فرنسا وتحرمها من الاستقرار السيامي . يقول أندريه فريبورج في كتابه « انتصار المنهزمين » : « كانت الوزارات تتساقط منذ عام ١٩١٩ الأسباب سخيفة كأنها قصور من الورق . وإن أكثرها تماسكاً ، وهي وزارة بوانكاريه Poincaré ، قد سقطت من أجل امرأة متروجة . . . لقد تابعت في مدى ثلاثة وأربعين شهراً إحدى عشرة وزارة^(٤) . وفي هذا الجو الخالي من الاستقرار السيامي اشتدت الفجوة بين الأحزاب المختلفة والاتجاهات السياسية المتعارضة : ففي الوقت الذي اتجه فيه اليساريون — لاسيما بتأثير الثورة البلشفية في روسيا — نحو النزعة العالمية *l'internationalisme* وشجعوا الحركات العالمية الثورية ، كانت الكتلة الوطنية تتجه — ولما بمعاونة النزعات الفاشية والنازية — نحو النزعة القومية *le nationalisme* مستعينة بالكنيسة وبالبحيش وبالطبقة البرجوازية الموسرة . وبين هاتين الكتلتين المتعارضتين ضاقت مصالح فرنسا الحقيقية وهي الوحدة والاستقرار . ثم لم يلبث هذا التعارض أن اشتد ، حين تقلعت الحركات النقابية والكتلات العمالية ، وحين قامت هذه الكتلات بالإضرابات المتصلة واحتلال المصالح والمحال التجارية ، مما أفرغ الذين كانوا يعطفون على الطبقة العمالية ، وما دفعهم إلى الاتجاه نحو الكتلة الوطنية^(٥) .

— معلماً رشاداً و ٢٦٠,٠٠٠ بتلخيصه . — راجع André Fribourg : La Victoire des Vaincus (Bèze éd., Denoël, Paris, 1935), p. 307.

Maurice Crouzet : Histoire Générale des Civilisations, Tome VII— L'Epoque (٣) Contemporaine, (P.U.F., Paris 1959), p. 37.

André Fribourg : La Victoire des Vaincus, p. 380.

M. Crouzet : Histoire Générale des Civilisations, p. 68 & 80.

André Maurois : Tragedie en France (New York, 1947).

(٤)

(٥) راجع

وكذلك كتاب

ومع هذا الاضطراب السياسى كانت الأزمة المالية والاضطراب الاقتصادى :
 قفى الوقت الذى توقفت فيه ألمانيا عن دفع التعويضات ، التى قضت بها معاهدة
 فرساي Versailles ، كانت فرسا مدينة لكل من إنجلترا والولايات المتحدة
 بمبالغ كبيرة ، وكانت الحرب قد أدت إلى انخفاض القوة الشرائية للفرنك بما يعادل
 ربع قيمته الأصلية. ورغم المحاولات التى قام بها هيريو Herriot ثم پوانكاريه
 Poincaré ، من أجل تخفيف حدة الأزمة ، فإن انتشار البطالة ، وقلة الإنتاج
 الصناعى والزراعى ، والحاجة إلى إعادة بناء فرنسا بعد الحرب ، والقروض الوطنية
 التى عقدها الحكومة ، وتضخم الأوراق المالية ، وضآلة المرتبات ، — كل هذا
 أدى إلى اشتداد الضائقة المالية .

ولم تكن الأحوال الاجتماعية أو النفسية بأحسن حالا : كان العائلون من
 الحرب فى شوق إلى الحياة البيئية السهلة التى حرموا منها طيلة أربع سنوات . وكانت
 الحرب قد أكلت من أعمارهم سنوات من التعب والقلق والألم . فكانت عودتهم هى
 عودة المجهد الذى أصابه العياء والملال . ومع هذا الملل تفشى الكسل والإهمال
 وفنور الهمة ، وانتشر بين الناس إحساس بكرهية الدين أدى إلى انحلال الأسرة
 لاسيما الأسرة التى تعيش فى المدينة .

كانت إذن عوامل الانحلال تسرى فى المجتمع الفرنسى منذ انتهت الحرب
 العالمية الأولى . ومع هذه العوامل ، التى تمثلت فى الحالة السياسية والاقتصادية
 وظهرت فى الحالة الاجتماعية والنفسية ، كانت الحياة الفكرية تشيع النزعات
 الفردية وتدعو إلى التحلل من القيم والتقاليد . فلذا كان الأدب فى أى أمة إنما هو
 مرآة تنعكس عليها سمات الحياة فى هذه الأمة ، فهو كذلك وفى نفس الوقت عامل
 فعال فى خلق هذه السمات . هكذا جاء الأدب الفرنسى ، فى الفترة التى أعقبت
 الحرب العالمية الأولى وامتدت إلى الحرب العالمية الثانية ، صورة صادقة للحياة
 الفرنسية وعاملا فى الوقت ذاته على انحلال هذه الحياة . وآية ذلك أن أبطال أندريه
 جيد A. Gide و جان كوكتو J. Cocteau كانوا متحللين من القيم لايؤمنون بغير
 حريتهم وأهوائهم^(١) . لقد كان أدب جيد — وهو نموذج للأدب فى الفترة ما بين

ج - النزعات
 الفكرية

(١) فقد كان راديجيه Radiguet بل كوكتو لا يؤمن إلا بحريته ونزواته وأهوائه . كذلك كان =

الحربين — ينصب على البحث عن قيم جديدة ، ويتمسك بالحيرة والارتباك ، ولكنه كان ينتهي دائماً إلى اعتبار الفرد القيمة الوحيدة المطلقة . إنه يتردد بين دعوة الإنجيل التي تقول بأن قيمة الإنسان من حيث هو فرد تعود إلى كونه نفساً ، وبين دعوة نيتشه التي تقول بأن قيمة الإنسان من حيث هو فرد تعود إلى حريته . وچيد لا يخرج من هذا التردد أو من هذه الحيرة ، وإنما هو يرى فيها ما يؤكد حرية الاختيار . والاختيار عنده إنما يعنى رفض كل شيء . إنه يرى أن الدور الذي يقوم به إنتاجه الأدبي إنما هو إثارة الارتباك : « إن التمرد والفحص الحر وتحجير الروح وما تتطلبه الذات أمام نفسها فحسب » ، هذه هي القيم التي كان يرى هو أن أدبه يدعو إليها^(٧) ، وهي نفس القيم التي سنجدها عند سارتر في مرحلة أولى من تاريخه الفلسفي . إن الإنسان — عند چيد — ينبغي له حين يرغب أو يفكر أو يعمل أن يرفض أولاً القيم المتعارف عليها ، ينبغي له أن يتحرر من عبودية المجتمع والأسرة والدين والأخلاق وحتى ماضيه الخاص . عندئذ يسلك فيما يرى چيد كما تقضى ذاته الحرة الخالصة . فأدب چيد يرفض الأخلاق التقليدية ويعود بالإنسان إلى فرديته وذاته فحسب . ومن هنا كان الإحساس بالعبث أو انقضاء المعنى l'absurdité عند چيد ، فإن هذه الذات هي طبيعتنا الناقصة ، أو هي وجودنا الناقص الذي نترك ناقصه ، والذي لا ينبغي مع ذلك أن نتجاوزه إلى ما هو أعلى منه — إلى الإنسان الأعلى مثلاً كما هو الأمر عند نيتشه — ، فإن ما نتجاوزه هو بعد كل شيء جزء من النفس . فالتجاوزه هو إفناء لا فائدة منه . وإنما ينبغي أن نعي هذا النقص ، وأن نعرف به ، فنضفي عليه بهذا الاعتراف وجوداً شرعياً ، ولكن دون أن نجعل من هذا الوجود الناقص مثلاً نهدي إليه . وإذن فلا يبقى أمامنا إلا أن نلجأ إلى الحرية — حرية الذات — ، وأن نترك وجودنا الناقص يمارس حريته المطلقة ، ليخلق نفسه ابتداءً من الفكر الحر المتحرر من كل قيمة تقليدية . بهذا نتجنب العبث أو بالأحرى نتعداه بأهوائنا التي نستشعر كل ما فيها من حرارة

= لافكادور Lafcadio بطل هذه تمجيداً للإنسان المطلق المتحرر من كل قيمة وإلى أين يجره فحسب .

طالع بصفة خاصة . Lafcadio "p. 821-873" — Livre cinquième — Les Caves du Vatican

(٧) J. Lanson & P. Tuffrau : Histoire de la Littérature Française, (Librairie

Hachette, 1953), p. 796.

وحماية والتي نستطيع أن نتحرر منها بسهولة كى نستسلم إلى غيرها^(٨).

هكذا يجيء الأدب عند جيد: فيه عودة للذات الحرة وفى نفس الوقت تحلل من الأوضاع الأخلاقية ورفض للقيم والعرف وإنكار للتقاليد والعادات . وبهذا الإنكار والتحلل نستطيع أن نقول إن الأدب فى الفترة ما بين الحربين ، وكما يتمثل عند جيد ، كان فى الوقت ذاته فناً يهدف إلى خلق الجمال وبخفاً ميتافيزيقياً أو على الأقل بختاً سيكولوجياً يستهدف الكشف عن أسرار الذات أياً كانت وتأكيد هذه الذات فى أدق خوايلها وبعد أن تتحلل من جميع القيم . وهذا هو ما يسمى فى الأدب بحركة الرفض الكلى Dadaisme ، وهى الحركة التى جاءت مباشرة فى أعقاب الحرب العالمية الأولى . وهذا البحث السيكلوجى قد امتد للكشف عن حياة اللاشعور فأدى ذلك إلى ظهور حركة السيريالية Surrealisme ، وهى الحركة التى تمثلت بصفة خاصة عند أندريه برتون André Breton ، وأرادت أن تحرر الإنسان من التفكير العقل ومن وضعه الاجتماعي لتسلمه إلى الدوافع اللاشعورية فى حريتها التامة .

بهذه الحركات الأدبية التى تنمرد على التقاليد والأخلاق افتتح المجال أمام النزعات الفردية والانجهاات القوضوية ولم تعد ثمة قيمة غير الحرية الفارغة العابثة والمحانية الخالصة . وهذه النزعات ، التى ترى إلى تعرية الإنسان من القيم والتقاليد ، وحرمانه من أى معونة يمكن أن يتلقاها من النظريات المصنوعة الجاهزة ، والتى ترى فى نفس الوقت إلى ترك الإنسان لذاته ولحريته ، هى النزعات التى تميز بها الأدب الفرنسى والفكر الفرنسى فى الفترة التى أعقبت الحرب العالمية الأولى . يقول ألييريس R.-M. Alberts : « إن الفكرة القائلة بأن طرق حياتنا ليست مرسومة رسماً كاملاً وإنما تتوقف علينا وحدنا ، وأن كل شىء ينبغى أن يعاد ويبدأ دائماً من جديد ، وأنه ليس هناك صيغ يمكن أن تحدد سلوكنا وليس هناك أنساق يمكن

(٨) طالع بصفة خاصة رواية « الغذاء الأرضى » لأندريه جيد A. Gide : Les Nourritures Terrestres ، حيث تضح بصراحة وصف دعوى جيد إلى ممارسة الحرية وإلى مازاة الأهواء بكل ما فيها من حرارة وحمية ، وسيش يبرز يد هذه الحموة فى بيت من الشعر يكرره فى مواضع عديدة : « سوف أعلمك الحمية يا ناثانيل » gNathanaël, je t'enseignerai la ferveur.

أن نطمئن إليها وأن توفر لنا الراحة ، - هذه الفكرة ليست في نهاية الأمر إلا الفكرة العامة التي تصبغ أدب عصرنا كله ^(١).

التحلل من القيم والتحرر من التقاليد هي إذن الاتجاهات التي كانت تسم الحياة الفرنسية وتظهر في مجال الأدب الفرنسي في الفترة ما بين الحرب العالمية الأولى والحرب العالمية الثانية . غير أننا إذا أنعمنا النظر في هذه الاتجاهات تبينا مباشرة أنها اتجاهات أخلاقية ، أعنى أنها تتناول السلوك الإنساني . فالحرية في هذه الاتجاهات ينبغي أن تفهم بالمعنى الاجتماعي والعمل وليس بالمعنى الفلسفي الميتافيزيقي . إنها حرية صريحة تتناول السلوك الأخلاقي والاجتماعي والسياسي ، وتعمل على أن يتحلل الإنسان من الأوهام والتقاليد ، وعلى أن يظل حاصلا عليها وإنما من حيث هي حرية فارغة . وهذا الفراغ وهو ما يطلق عليه الفرنسيون كلمة *gratuité* ، هو ما يميز الحرية كما نحيى في الآثار الأدبية التي ظهرت في الفترة ما بين الحربين . والواقع أن الأدب ، كغيره من مظاهر الحياة المختلفة ، كان يعكس كل ما في الحياة الفرنسية في هذه الفترة من نزعات فردية واتجاهات انحلاية . ونحن سنجد نفس هذه الفردية وما يصاحبها من إحساس بالجزع والقلق في إنتاج سارتر . سنجد حرمان الإنسان من القيم أو الأخلاق أو حتى الماضي الذي يمكن أن يهديه في سلوكه . ولكننا سنجد في نفس الوقت إحساساً بالجزع من هذا التحلل ومن هذه الحرية الخالصة . ذلك أن بلور الانحلال التي رأيناها تعمل في الحياة الفرنسية في مختلف جوانبها في أعقاب الحرب العالمية الأولى لم تلبث أن اشتدت وبلغت ذروتها في أثناء الحرب العالمية الثانية . لقد شاهدت الفترة فيما بين عام ١٩٣٠ وعام ١٩٣٩ اشتداد الأزمة الاقتصادية وتوغل النزعات الفاشية والنازية في فرنسا ذاتها ، فإذا الناس يشعرون بأن تحملهم من القيم ، سواء أكانت أخلاقية أم اجتماعية ، لا يمنحهم إلا حرية فارغة لا تجد عملاً ذا قيمة تتخبط فيه ، حرية تخلص الإنسان من كل قيمة ولكنها تترك الإنسان في نفس الوقت نهياً للقلق والجزع . إنها تجعل حياة الإنسان خالية من المبررات ، فتحملة مسئولية خلق هذه المبررات ، وتشعره بالتالي بالخوف والقلق لزاء هذه المسئولية الجسيمة . وسارتر قد شعر ، كغيره من الفرنسيين ، بهذه الحرية وبما يترتب عليها من مسئولية ومن قلق .

(١) Alibérès, R.-M.: Jean-Paul Sartre (Editions Universitaires, Paris 1955), p. 12.

بيد أن سارتر هو أولاً وقبل كل شيء فيلسوف . ومن هنا فإن هذه المعاني لا تفي
عنده باعتباره أديباً فحسب ، وإنما هي تؤسس كذلك المواقف الأساسية في
تفكيره الفلسفي . حقيقة إنها تمثل في آثاره الأدبية ، ولكنها — دون أن تفقد
هذه الآثار قيمتها الروائية أو المسرحية — لا تفي فيها إلا أصداء لموضعها الأساسي
من الفلسفة ونقلاته عنه . فسارتر يتناول موضوعاته في نطاق النسق الفلسفي الذي
يقيمه وبمقتضى المنهج الفلسفي الذي يتابعه . غير أنه في كل من النسق والمنهج
لا يصدر عن الفلسفة الفرنسية ، وإنما هو يصدر مباشرة — كما سنرى في المقال
التالي — عن الفلسفة الألمانية ، وهي الفلسفة التي بدأت تتوغل في فرنسا وبدأ
يطالها الفرنسيون في أعقاب الحرب العالمية الأولى .

ثانياً : استلهاام الفلسفة الألمانية

١ - الفلسفة
المجلية

نريد في الصفحات التالية أن نبين تأثيرات الفلسفة الألمانية التي بدأت
تتوغل في فرنسا بعد الحرب العالمية الأولى مباشرة ، والتي كانت مصدراً أساسياً
تستلهمه فلسفة سارتر . إن سارتر — وهو فيلسوف فرنسي — عاش ما بين الحربين
وتمثلت في آثاره كما رأينا قيم هذه الفترة — قد تأثر من جهة أخرى بتيارات الفلسفة
الألمانية . ففي الوقت الذي شعر فيه الفرنسيون وشعر سارتر بعلم مناسبة الفلسفة
البرجسونية — فلسفة الاتصال والتفاضل والديمومة المخالفة — مع هذا الجو العاصف
ومع الزواجر العالمية التي تضيع فيها قيمة الحرية الفردية الفارغة وتتحوّل إلى ضرورة
قاسية خالية من أي عنوبة — في هذا الوقت بدأ الفرنسيون مطالعهم للفلسفة الألمانية
وللفلاسفة الألمان : بدأوا يرجعون إلى هيجل ، وبدأوا يتعرفون على هوسرل ، وبدأوا
يطالعون هيلجر . يقول إميل برييه : « إننا كى نتتبع الفكر الفرنسي عقب حرب
١٩١٤ من المستحيل أن نتجاهل الحركات الفكرية الآتية من الخارج . . . والتي
وجهت الفلسفة الفرنسية وجهات جديدة » (١) .

وهذه الحركات الفكرية تصعد في أصولها الحديثة إلى فلسفة هيجل . فرغم
بقاء هيجل في مجال التصورية الألمانية ، إلا أن فلسفته كانت دائماً حجر الزاوية

Emile Bréhier : Transformation de la Philosophie Française (Flammarion, (١)

Paris 1950), p. 75-

في الفلسفات الوجودية اللاحقة ، سواء أكان ذلك في معارضة الوجوديين لفلسفته أم في اصطلاحهم لمعظم المقولات المجهلية . وقد أقام هجل الجدل على أساس منهج منطقي يتأدى من القضية إلى تقييدها ثم يؤلف بينهما ويتسلسل على هذا النحو ابتداء من الوجود وحسب مظاهره المختلفة . وقد درس هجل الوعي في مراحله الثلاثة كما تقضى بذلك الفينومولوجيا عنده^(٢) ، وهي التي ترى أن الفكر ومظاهر الفكر مرتبطان : في المرحلة الأولى يكون الوعي في — ذاته en-soi والأشياء خارجة عنه . وفي المرحلة الثانية ينعكس الوعي على ذاته ليميز بين الأشياء ويدرك الوجود في مظهره فيصبح وعياً لأجل — ذاته pour-soi . وفي المرحلة الثالثة تكون الذات المطلقة شاملة للوعي في — ذاته والوعي لأجل — ذاته . وهكذا تكشف الفينومولوجيا عن مبدأ الوعي وتسلسل مظاهره في الكون . وهكذا أيضاً يضع هجل مجموعة من المصطلحات الفلسفية سيأخذها عنه سارتر وسنجلها أساسية في فلسفته^(٣) . وقد تابع هجل هذا المنهج الجدلي الثلاثي متأدياً من معنى إلى آخر ، كما تقضى الضرورة المنطقية ، فأنهى إلى اعتبار كل ما هو عقلى واقعياً وإلى اعتبار الوجود الواقعي منطقياً أي ضرورياً ومعقولا ضرورة ، واجتمعت لديه في هذا التسلسل الثلاثي عناصر الجدل فقال بالصبرورة والتضاد والتحول .

هذا الجدل يبدأ عند هجل من مقولة الوجود الخالص . وهي أولى المقولات لأن الوجود فكرة خالصة خالية من أي تعيين ومعنى مباشر خال من أي توسط . إنه في هوية مطلقة مع ذاته^(٤) .

ومن هنا فليس الوجود شيئاً معيناً ، وإنما هو تجريد خالص ونحوه مطلق ، وهو من ثمة لا وجود أو عدم^(٥) . إنه سلب خالص ، والسلب هو اللاوجود . بذلك ينتقل

(٢) ريم الماني المتباية لفينومولوجيا عند هجل فإنها تنمى بصفة عامة وصف الوجود الإنساني على نحو ما يظهر العسكيت لنفس الشخص الذي يحياه . Alexandre Kojève : Introduction à la Lecture de Hegel (Gallimard, 1947) p. 98 & 574.

(٣) نرد هذه المصطلحات عند هجل في معجم مؤلفاته . راجع بصفة خاصة « فينومولوجيا الروح » من « دائرة العلوم الفلسفية » *Précis de l'Encyclopédie des Sciences Philosophiques* (tr. fr. de J. Gibelin, Vrin, Paris 1952) § 425 — § 439 (p. 298-244).

(٤) Ibid., § 86 (p. 77).

(٥) يستخدم هجل لفظ لا وجود *Nichtsein* ولفظ العدم *Nichts* بمعنى واحد . وهو يعتمد بـ =

هيجل من الوجود الخالص إلى اللاوجود الخالص ويجعل منهما شيئاً واحداً^(٦). إنه يستخرج فكرة العلم الخالص من تعريفه لفكرة الوجود ، إذ أن هذا التعريف يتضمن السلب ، لأنه يسلب عن فكرة الوجود كل تعيين فينتقل بها إلى فكرة العلم .

وأول ما ينبغي أن نلاحظه هنا هو أن فكرة العلم تأتي في فلسفة هيجل لاحقة على الوجود ، لأنها تعني أننا نضع الوجود أولاً كي نفيه أو نسلبه بعد ذلك . ونحن سنجد فكرة العلم كذلك في فلسفة سارتر ، ولكننا سنجد أيضاً أن العلم ليس تالياً للوجود أو متايزاً عنه وإنما هو مرتبط به . إنه على سطح الوجود^(٧) ، أو هو بالأحرى في قلب الوجود^(٨) .

هذه الفلسفة الهيجلية التي أقامت المنطق الجدلي ابتداء من معنى الوجود ، ورأت في الوجود سبباً منطقياً جدلياً يتأدى ضرورة من المعنى إلى نقيضه ، هي نقطة البداية في الفلسفات الوجودية المعاصرة ، لأنها أمدتها أولاً بفكرة الجدل وبالمقولات التي يسير عليها الجدل ، ولأنها أمدتها ثانياً بنظرية في الوجود ونظرية في العلم وبينت بصفة خاصة عدم انفصالهما ، ولأنها أتاحت بالتالي للفلاسفة الوجوديين أن يصطنعوا بعض هذه الأفكار وأن يتقبلوا بعضها الآخر .

ومن هنا — أخص من هذا الاصطناع وهذا الانتقاد — نشأ تفكير كيركجارد . ورغم أن كيركجارد لم يكن فيلسوفاً ألمانياً ، وإنما هو مفكر دنماركي كتب بلغة بلاده ، إلا أن الأثر الذي تركه في الفلسفة الوجودية في فرنسا قد اتخذ مساره إليها عن طريق الفلسفة الألمانية وعن طريق هيلجر بصفة خاصة .

أما عن علاقة كيركجارد بهيجل فتظهر كما بين جان فال في ثلاثة مجالات : المجال الأول هو تطور تفكير كيركجارد بإزاء الفلسفة الهيجلية^(٩) . والمجال الثاني هو

ب - تفكير
كيركجارد

== لا مجرد إنكار الوجود وإنما خلوع من أي تعين. راجع: J. McT. R. McTaggart : A Commentary on Hegel's Logic (Cambridge 1931), p. 16.

(٦) هيجل : المنطق (دائرة العلوم الفلسفية) فترة ٨٨ الملاحظة ١ والملاحظة ٤ .

(٧) J.-P. Sartre : L'Être et le Néant, p. 58.

(٨) Ibid., p. 57.

(٩) Wahl, Jean : Etudes Kierkegaardiennes (Aubier, Paris 1998), p. 87-112.

تحدد فلسفة كيركجارد بمقتضى معارضتها لفلسفة هيجل^(١٠) . والمجال الثالث هو العناصر المشتركة التى يتفق فيها كل من هيجل وكيركجارد^(١١) .

ونحن لا يعني هنا إلا المجالان الثانى والثالث . أما بخصوص المجال الثانى ، وأعني به تحديد فلسفة كيركجارد بمقتضى معارضتها لفلسفة هيجل ، فيشمل جميع الاتجاهات والمستويات الفلسفية الهيجلية . إن كيركجارد يعارض فكرة إخضاع الوجود لأى نسق فلسفى ، ومن ثم فهو يعارض إقامة النسق الفلسفى ، لأن هذا النسق يقضى بالضرورة أن تكون فلسفة كيركجارد بمثابة إحدى لحظات التطور للروح المطلق ، بحيث تمثل الكيركجاردية لحظة السخرية وانتقام الرومانتيه من الهيجلية ، وحيث يعود انتصار الهيجلية فى تجاوز سرمدى للكيركجاردية . وذلك هو ما تأباه فلسفة كيركجارد ، لأن كيركجارد يريد أن يكون هو نفسه لا أن يكون لحظة تم تجاوزها .

ومن جهة ثانية يعارض كيركجارد أفكار الموضوعية والكلية والضرورة عند هيجل بوضعه فى مقابلها ما يسميه المفكر اللاتى والحقيقة الخاصة الجزئية . فهو ينكر إمكان أى معرفة موضوعية عن الأشياء ، حتى فيما يختص بشرح المعتقدات ، إذ يرى أنها تبدأ بالإيمان Le credo ، والإيمان فعل ذاتى خالص . وهو ينكر إمكان البحث عن حقيقة كلية مؤثراً البحث عن حقيقة خاصة بالذات . كما أنه يرفض الجدل التصورى المجرد لأنه جلد مطرد متجانس متصل . وكيركجارد يتقده ليقم بدله جدلاً متقطعاً غير متجانس ، جدلاً وجدانياً عاطفياً مليئاً بالوثبات . وهو يرى أن الوجود الحقيقى ، بما يحمله من عناصر الذاتية والتناقض والوجدانية ، ينفر من النسق الفلسفى ، بعكس الوجود الماضى أو الوجود الممكن ، لأنه يختلف عنهما اختلافاً جوهرياً . إن هذا الوجود الحقيقى يتمرد على كل معرفة ، كما تمرد الوجود السقراطى على تاريخ الفلسفة ، فبقى سقراط عند كيركجارد جداً أعلى للوجدية بما يحيطه من غموض وما يملأ حياته من خصب . أما الهيجلية فهى تخطئ إذ ترم تفسير كل شيء وتطابق بين الداخلى والخارجى ، فإن فى النفس أشياء لا يمكن إخراجها أو التعبير عنها .

Wahl, Jean : *Études Kierkegaardiennes*, p. 119-126.

(١٠)

Ibid., p. 126-128.

(١١)

ومن جهة ثالثة يتيح لنا النظر في النسق المجمل على ضوء الاتجاه الكيركجاردى أن نرى المجملية تهدم نفسها بنفسها : فإقامة نسق فاسفى تقتضى أن تكون له بداية ووسط ونهاية . ولكن البداية عمالة لأن دخولنا في هذا النسق الفلسفى يتطلب منا أن نقوم بفعل سابق عليه ، أى أن نبدأ باختيار حر لا يخضع لأى ضرورة . فليست هناك إذن بداية محددة . والنهاية كذلك تقتضى مذهباً أخلاقياً . ومجمل لا ينهى إلى إقامة أخلاق بالفعل . وانتفاء البداية والنهاية يجعل الوسط محالاً . ثم إن قيام مجمل نفسه كإنسان موجود وراء نسقه الفلسفى إنما يهدم النسق نفسه .

لقد أقام مجمل نسقه الفلسفى على أساس المنطق الجدل العلى ، وجعل الحقيقة الوحيدة هى المطلق الذى هو الوجود الواقعى ، بما فيه من روح لا متناه أو مثال أو عقل كلى توجد عنه جميع الأشياء ، بحيث يبلى الفكر وجودياً وواقعياً والوجود الواقعى منطقياً عقلياً ، أى أنه طابق بين الوجود الواقعى وبين العقول . والحكمة التى حملها كيركجارد على مجمل إنما تنصب إذن على دحض هذه القضية ، بحيث يفصل كيركجارد بين العقل والواقعى ، فيبلى الوجود لديه منافياً للعقل معارضاً له .

يبد أن كيركجارد رغم انتقاده لفلسفة مجمل يلتقى معه في نقاط عديدة . وكثيراً ما يكون هذا الالتقاء — كما يرى چان فال^(١٢) — بسبب تأثير كيركجارد بهجل تأثيراً عميقاً . فكل من مجمل وكيركجارد يحمل على النزعة الجمالية الرومانتيكية ليقول بروح الجد . وكل منهما ينتقد كذلك الاتجاه العقل السطحي . إن فلسفة كيركجارد تعتبر الوجود ذا مراحل ثلاثة : المرحلة الجمالية ، والمرحلة الأخلاقية ، والمرحلة الدينية . وانتقال كيركجارد من مرحلة إلى التى تليها إنما يتم في الواقع ، وكما لاحظ چان فال^(١٣) ، بنوع من الجدل المجمل . وإذا كان كيركجارد قد اتفق مع مجمل في انتقاد المرحلة الأولى ، كى يتجاوزها إلى الثانية ، فإنه يقترب منه كذلك في تحديده معنى المرحلة الثانية وفي انتقادها أيضاً . فهجل يبطل الأخلاق ليضع مكانها تصوراً ميتافيزيقياً وتاريخياً للعالم . أما كيركجارد

Jean Wahl : *Études Kierkegaardiennes*, p. 197.

(١٢)

Ibid., p. 199-240.

(١٣)

فيعلق الأخلاق ليتبع مجالاً للتوضيحية الدينية .

كذلك يلتقي كيركجارد بهجل يصدد فكرة الجدل ذاتها . أجل إن هناك اختلافات جوهرية بين الجدل المجلى والجلد عند كيركجارد^(١٤) ، غير أن كيركجارد يحفظ بالجلد ، ويرى أن الوجود هو تغير وصيرورة . إنه انفعال الذات إلى الآخر ، أو هو بالأحرى اتحاد وانفصال بين المتناهي واللامتناهي . إنه تماس بينهما وفي نفس الوقت صراع . وهذا الازدواج في الدلالة هو السمة المميزة للجلد : ففكرة الوثبة عند كيركجارد هي فكرة جدلية لأنها في نفس الوقت الهاوية والفعل الذي يمتازها . كذلك الأفكار الرئيسية في فلسفة كيركجارد مثل : اليقين ، والقلق ، والموت ، والآن ، كلها أفكار جدلية ، لأنها تتضمن ازدواجاً في الدلالة وتعارضاً باطنياً . فاليقين يتضمن الشك أو اليأس ، والقلق يعني الخوف والأمل ويعني الرغبة والإعراض في نفس الوقت . والآن إنما هو الأبدية والزمانية معاً . وكما يتأثر كيركجارد بفكرة الجدل المجلى ويحفظ بها — وإنما على نحو مختلف يميز الجدل الكبيركجاردى عن جدل هجل بفكرة التعارض والتوتر — نجد أن فكرة الذاتية تكشف عن تأثر كيركجارد من ناحية أخرى بالفلسفة الهجلية ولا سيما بمؤلفات هجل التي كتبها في شبابه^(١٥) . ففي هذه المؤلفات يعارض هجل العقلية والتصورات المجردة والموضوعية ليقول بالفردية والمشاعر الذاتية . وهذه هي أفكار رئيسية في فلسفة كيركجارد .

كيركجارد إذن يتأثر بهجل حين يتقبله ويحمل على العقلية الهجلية ، وحين يحفظ في نفس الوقت ببعض عناصر الفكر الهجلى . إلا أن تفكير كيركجارد الفلسفى لا يقف عند حد هذا التأثير الذى يصدر عن هجل والفلسفة الهجلية ،

(١٤) هذه الاختلافات فصلها جهان قال في كتابه « دراسات كيركجاردية » ص ١٤٠ — ص ١٤٨ ، وهي تعود كلها إلى أن الجدل المجلى جدل متصل كى ، تتكون حدوده من تصورات مجردة غير ذاتية وتنشئ إلى المركب الذى يرفع التناقض . بينما الجدل الكبيركجاردى جدل منفصل متقطع يسير في ذبذبات ، وهو جدل ذاتى وجداني يخلو من فكرة رفع التناقض ويظل في حالة من التعارض والتوتر . راجع كذلك عبد الرحمن بدوى : الزمان الوجودى (مكتبة النهضة المصرية — القاهرة ١٩٤٥) ص ٢٦ — ص ٢٨ .

(١٥) هذه المؤلفات عبارة عن كتابات تتعلق بالمسائل الدينية ، فدونها هجل في الفترة ما بين عامي ١٧٩٢ و ١٨٠٠ ، وعلبت تحت عنوان « مؤلفات الشباب الدينية » . Hegels theologische

Jugendchriften, hagg. von Hermann Nohl, Tübingen, 1907.

ولأننا هو يتخلص من المهجلية ليدرس موضوعات جديدة ، ويحلل الإنسان تحليلًا وجوديًا يكشف عن مقولات جديدة . ومن هنا كان لهذا التفكير أصالته وإبتكاره ، لأنه يظهر كاتجاه بين الاتجاهات الفلسفية ويتميز بمقولاته وأفكاره الخاصة . وربما كان أهم هذه المقولات التي تميز بها تفكير كيركجارد ، والتي ستندرج خلال الفكر الألماني إلى الفلسفة الفرنسية بصفة عامة وإلى فلسفة سارتر بصفة خاصة ، هي مقولة القلق . فالقلق هو من جهة عنصر من العناصر التي تخلص كيركجارد من المهجلية ، وهو يكشف من جهة أخرى عن تأثير كيركجارد في فلسفة سارتر .

والقلق عند كيركجارد يرتبط بكثير من الأفكار الأساسية التي سنجد لها عند سارتر : إنه يرتبط أولاً بفكرة الإمكان والاختيار . والإمكان يرجع عند كيركجارد إلى التحريم ، لأنه بدون التحريم يظل الإنسان في حالة من البراءة ويظل القلق كامناً في هذه البراءة^(١٦) . ومع التحريم يأتي إمكان الخطيئة وسحر الإغراء ، فيلزم الإنسان أنه قادر على فعل الخطيئة ، ولكن دون أن يعرف ماذا تعني لأنها لم تحصل بعد . وبين الإغراء والخوف يشعر الإنسان بأن ثمة شيئاً رهيباً يمكنه أن يرغب فيه . فالقلق إذن ناشئ عن رغبة الإنسان فيها يخشاه في نفس الوقت . إنه تعاطف يتضمن الثغور وثغور يتضمن التعاطف^(١٧) ، أو هو إقبال يتخلله الخوف وإحجام تشوبه الرغبة .

ومن هنا كان القلق يرتبط كذلك بفكرة ازدواج الدلالة *l'ambiguïté* ، أو بالفكرة الجدلية من تكافؤ القيمتين المتضادتين *ambivalence* دون أن يكون لدى الإنسان ما يبعثه على اختيار إحدى القيمتين . وهذه الفكرة هي التي سنجد لها في فلسفة سارتر حين ترى أن الإنسان منعزل ولا يجد بالتالي ما يعينه في سلوكه .

وفكرة القلق كما تبنيناها في ارتباطها مع الإمكان ، أو مع الرغبة والخوف معاً ، تكشف كذلك عن ارتباطها بفكرة الحرية وهي الموضوع الرئيسي — كما سنرى — في فلسفة سارتر . وكل من فكرنى القلق والحرية لا يفهم عند كيركجارد إلا بالارتباط

Jean Wahl : *Studes Kierkegaardianes*, p. 220.

(١٦)

Kierkegaard, Soren Aabye : *Le Concept de l'angoisse* (traduction française —

(١٧)

Ferlov et Gateau, Gallimard, Paris 1935), p. 84.

مع فكرة الخطيئة . إن الخطيئة عند كيركجارد هي الانتقال من عالم البراءة حيث لا خير ولا شر إلى عالم الأخلاق حيث يكون إما الخير وإما الشر . وهو من ثمة انتقال تدريجي يفقد فيه الإنسان حالة البراءة دون أن يبلغ تماماً حالة الإثم . لهذا يشعر الإنسان بالقلق ؛ يشعر بأنه برئ وبأنه ملذّب في نفس الوقت . إنه يرى نفسه ملذّباً دون أن يكون في وسعه أن يعرف متى أصبح ملذّباً ، لأن لحظة سقوطه تفر أمام ذهنه كما يفر الحلم حين يحاول أن يمسك به اللهن عند يقظته . ومن طريق السقوط يدرك الإنسان أنه خاضع للحتمية أو الضرورة ، ولكنه يشعر في الوقت نفسه بحريته وقدرته على الاختيار من بين الممكنات . فليست إذن الحرية العسفية أو الحتمية العسفية هي التي تفسر الخطيئة ، وإنما بالعكس الخطيئة هي التي تفسر لنا الحرية والحتمية معاً . إنها تجعلنا أبرياء وملذّبين في نفس الوقت وتجعلنا أحراراً وجبرين في نفس الوقت .

وارتباط الحرية بالجزرية هو ما سنجده عند سارتر ، وإنما على نحو آخر يجعل الإنسان مقسوراً على الحرية ، أو يجعل الحرية مرتبطة بالموقف الإنساني وملزمة لإزاء وضع معين .

ومن أفكار القلق والإمكان والخطيئة تكشف لنا دراسة كيركجارد عن فكرة العلم . لا العلم على نحو ما فهمه هيجل باعتباره سلباً أو نقيضاً للوجود ، وإنما العلم باعتباره علماً حقيقياً إيجابياً ، — علماً نشعر به في حالة القلق ، ويتيح لنا أن نفهم الانتقال من الإمكان إلى الواقع ،^(١٨) وأن نفهم فكرة الخلق لأنه سابق على الخلق^(١٩) . ورغم غموض فكرة العلم عند كيركجارد وارتباطها بفكرة الخطيئة الأصلية ، إلا أنها كانت ، في ارتباطها بفكرة القلق ، مصدراً هاماً تستوحىه فلسفة هيدجر ، لتضفي بفكرة العلم من المجال النفسى الذى اقتصر عليه كيركجارد إلى المجال الكونى الوجودى الذى انتهت إليه فلسفة هيدجر^(٢٠) ، وهو نفس المجال

Jean Wahl : *Etudes Kierkegaardiennes*, p. 232.

(١٨)

Ibid., p. 232.

(١٩)

Jean Wahl : *Etudes Kierkegaardiennes*, p. 232.

راجع الملاحظة ٢ .

A. De Waelhens : *La Philosophie de Martin Heidegger*, (Louvain, وكلاك

1948), p. 343.

الذى منجده لفكرة العلم عند سارتر .

وإذا كان القلق هو الذى يكشف لنا عن العلم فهو يرتبط كذلك عند كل من كيركجارد وهيدجر وسارتر بمقولة الزمان .

فالقلق عند كيركجارد هو قلق إزاء ما نخشى أن يحدث فى المستقبل ، إذ المستقبل وحده هو مجال الإمكان . ونحن لا نقلق من حادث مضى إلا من حيث ما يرتب عليه فى المستقبل . فالقلق يتجه دائماً إلى المستقبل . غير أننا ، حين يتناوب القلق ، نشعر بتباطؤ فى سريان الزمن . وإذا اشتد بنا القلق وبلغ ذروته بدا لنا أن حركة الزمن قد انتهت إلى أقصى حدود البطء ، وكأن النفس قد وقفت عند لحظة حاسمة هى الآن الحاضر . فالقلق إذن يتجه إلى المستقبل ، ولكنه يبطئ من سريان الزمن إلى حد أن يقوم فى الآن والحاضر .

وهكذا يتضح أن فكرة القلق هى من أهم الأفكار التى نجددها عند كيركجارد . وينبغى أن نلاحظ أن أهميتها لا ترجع فحسب لمكانتها الأساسية بين موضوعات فلسفة كيركجارد، وإنما ترجع كذلك لارتباطها — كما رأينا — بكثير من الأفكار التى تأثرت بها الفلسفة الألمانية ، والتى انتقل تأثيرها خلال الفلسفة الألمانية إلى الفلسفة الفرنسية المعاصرة وإلى سارتر بوجه خاص .

— نيتشه

يبد أن الأصول التى أتبع للفلسفة الفرنسية المعاصرة أن تتأثر بها وأن تصدر عنها كانت أصولاً متعددة . فإلى جانب تيار الفلسفة الكيركجاردية — وهى الفلسفة التى ظلت فترة طويلة قاصرة على الأوساط الدانمركية والألمانية —^(٢١) كان هناك أيضاً تيار فلسفى — أكثر تأثيراً على الأوساط الفرنسية — ينبع عن فلسفة نيتشه وتفكيره . إن نيتشه فيلسوف ألماني ولكنه يختلف عن الفلاسفة الألمان من حيث إن فلسفته تخلو من التحديد الذى تميزت به الفلسفات الألمانية . إنه فيلسوف ألماني ، ولكنه تأثر على ألمانيا . وهو يكره الديمقراطية ويعجب بنابليون . وفى هذا الاتجاه الذى يتسم بالتمرد والثورة يكمن إغراء نيتشه بالنسبة للفرنسيين .

(٢١) عاش كيركجارد ما بين عامى ١٨١٣ ، ١٨٥٥ . أما نيتشه فقد عاش ما بين عامى ١٨٤٤ و ١٩٠٠ . ومع ذلك فإن فلسفة نيتشه كانت أسبق فى الانتشار والتأثير على الفكر الفلسفى من فلسفة كيركجارد التى ظلت مجهولة حتى ترجمت كتب كيركجارد إلى الألمانية أولاً ثم إلى الفرنسية بعد ذلك .

وفلسفة نيتشه تنفق في كثير من أفكارها الرئيسية مع فلسفة كيركجارد. وكلا الفيلسوفين يتضمن ، في هذا الاتفاق وبالإضافة إليه، أصولاً وجودية ستينين بعضها عند هيدجر وستينين بعضها عند سارتر .

أما التقاء نيتشه وكيركجارد فيظهر أولاً في الحياة التي عاشها كل من الفيلسوفين : حياة يملؤها الألم ، سواء أكان مبعث هذا الألم هو طبيعة الفيلسوف الرومانتيه والحو الأسرى الكتيب الذي عاش فيه والأحداث المؤلمة التي مرت به وأقلته إحساساً بالخطيئة والندم كما هو الأمر عند كيركجارد ، أم كان مبعث هذا الألم هو المرض البدني والتجربة المؤلمة والنفس الموهنة الموهنة كما هو الأمر عند نيتشه .

ومع الإحساس بالألم والكآبة والحزن العميق امتزجت لدى الفيلسوفين عاطفة دينية متأججة . أجل إن نيتشه قد خرج على الدين وغلا في الإلحاد بينما كان كيركجارد متديناً شديداً للتدين ، إلا أن الإلحاد عند نيتشه — وهو مظهر سنجده وإنما على نحو مختلف عند كل من هيدجر وسارتر — كان إلحاداً عاطفياً وجدانياً تشبع فيه عاطفة دينية غامضة ترجع إلى تربيته الدينية الأولى وتجعل من فكرة الله فكرة سائلة في فلسفته . ومع هذه العاطفة الدينية ، التي اتخذت وجهة التدين عند كيركجارد ووجهة الإلحاد عند نيتشه، نجدهما يتفقان كذلك في الحملة على الكنيسة المسيحية والثورة عليها .

ويظهر التقاء نيتشه وكيركجارد كذلك في أن كلا منهما قد اتخذ من حياته بما يملؤها من ألم وما يشوبها من حزن وكآبة مصدراً لفلسفته . وفلسفة نيتشه تعكس مأساة حياته بكل ما اعتراها من أزمات . وكذلك فلسفة كيركجارد تعكس مرتبطة بحياته الخاصة وبتاريخه الذاتي .

ولم تكن حياة نيتشه أو حياة كيركجارد هي المصدر الوحيد للفلسفة عند كل منهما . وإنما نحن قد رأينا أن فلسفة كيركجارد قد تحدت بمقتضى معارضتها لفلسفة هيجل . وقد كان هيجل كذلك مصدراً لفلسفة نيتشه ، وإنما عن طريق غير مباشر هو طريق شوبنهاور . فقد ابتدأ نيتشه موقفه الفلسفي باعتناق مذهب شوبنهاور على أثر قراءته لكتابه « العالم إرادة وتصور » ، وهو الكتاب الذي يبدأ بأعنف النقد لفلسفة هيجل ونسقه الفلسفي .

ومن هنا التقت فلسفة نيتشه وكيركجارد في الحملة على فكرة التسق الفلسفى وفكرة الاتساق المنطقى داخل المذهب . فكل فلسفة منطقية عندهما هي فكر مجرد تقرضه على الحياة فرضاً ولكنه لا يتغل إلى الواقع بما يملؤه من غنى وبراء ، وإنما مثل هذا الفكر يظل غريباً على الحياة وعلى الواقع .

كيركجارد ونيتشه إذن يلتقيان في أكثر من موضع . فإذا كانت فلسفة كيركجارد تتضمنها أفكار القلق والعدم والحرية وازدواج البدالة قد أصبحت معيناً للفكر الوجودى فى فرنسا ، فإننا نجد كذلك فى فلسفة نيتشه كثيراً من العناصر أو السمات التى نلحسها أولاً تشيع فى فلسفة هيدجر والتى ننتهيها ثانياً واضحة رئيسية فى فلسفة سارتر .

أما بصدد تأثير فلسفة نيتشه فى الفلسفة الهيدجرية فيتضح أولاً فى التشابه القائم بين نظرية نيتشه فى الإنسان الأهل وبين أخلاق البطولة التى تشيع فى فلسفة هيدجر . إن نظرية الإنسان الأهل عند نيتشه تقدم الفرد الممتاز على المجموع المتوسط ، وتدعو الإنسانية إلى أن تملو على نفسها لتصعد إلى غايتها القصوى ، وهى إيجاد نوع جديد ممتاز من الإنسانية تتحق فيه ثقافة السادة وأخلاق البطولة وهى القوة والعقل والكبرياء . فإذا لاحظنا أن الإنسان الأهل عند نيتشه يمكن تحقيقه فى هذا العالم المتناهى تبيننا فيه مباشرة أخلاق البطولة : إنه ليس غاية متمتعة قائمة فى العالم الآخر ، وليس تطلعاً إلى اللامتناهى بالمعنى المسيحى ، وإنما هو يحقق بطولته فى هذا الوجود وفى هذا العالم .

وعند هيدجر تسود كذلك فكرة الإسراف البطولى *prodigalité héroïque* من حيث إن هيدجر يهتم بالوجود الثانى فيحقق للإنسان بطولته فى هذا العالم المتناهى المحدود . إن هيدجر — مثل نيتشه — لا يدعو إلى الإيمان بأشياء أخروية فى العالم اللامتناهى وإنما هو يهتم بالوجود الزمنى والوجود لأجل الموت . وفى هذا الاهتمام إسراف فى تقدير بطولة الإنسان لأن البطولة تكون أقوى كلما تحققت فى هذا العالم المتناهى المحدود .

نيتشه وهيدجر إذن يلتقيان بصدد فكرة البطولة التى تظهر عند كل منهما باعتبارها غاية وجودية يمكن للإنسان أن يحققها . غير أن النقطة الأساسية التى

تلتقى عندها فلسفة نيتشه وفلسفة هيدجر هي — كما لاحظ بحق القونس دى فالينس — (٢٢٢) المسألة الدينية وهي المسألة التي تسود فلسفة نيتشه كلها كما تسود فلسفة هيدجر كلها . لقد رأينا أن فلسفة نيتشه تسودها عاطفة دينية متأججة وأن هذه العاطفة تتخذ وجهة الإلحاد . فالإلحاد عند نيتشه يختلف عن إلحاد المادية العلمية . إنه إلحاد يتسم بالآلم وينطوي في نهاية الأمر على التثبث بالله . يقول القونس دى فالينس : « إن الفلسفة التي تقوم برومها على أساس اعتمادها على نفى الله إنما هي فلسفة تظل معلقة بمشكلة الله وإنما على نحو خاص بها » (٢٢٣) . وهكذا جاء نفى الله عند نيتشه : إنه نفى يتسم بالعنف وهو من ثمة يعود إلى نوع من الإلذبات . فلسفة نيتشه لا تقوم بمحزل عن فكرة الله . إنها ترتبط بها ، لأنها تلح بمنف على إعلان أن الله قد مات ، وتمضى في جميع المشكلات التي تثيرها مرتبطة بفكرة نفى الله .

وليس من شك في أن فلسفة نيتشه — كما لاحظ جان فال في كتابه « فلسفات الوجود » (٢٢٤) — كانت من الأصول التي أثرت تأثيراً كبيراً في فلسفة هيدجر وفلسفة سارتر . فإذا كان جان فال لم يشر في هذا الكتاب إلى نوع هذا التأثير أو مجاله فإن من البين أنه جاء عن طريق فكرة الإلحاد عند نيتشه . فلسفة هيدجر — وكذلك فلسفة سارتر — تقوم أساساً على استبعاد فكرة الله . غير أن الإلحاد عند هيدجر يختلف اختلافاً بيناً عن إلحاد نيتشه : فقد رأينا أن فلسفة نيتشه ترتبط في نهاية الأمر بفكرة نفى الله . أما هيدجر فيقيم فلسفته بمحزل عن الدين وبمحزل عن فكرة الله . إنه يتخلص أساساً من فكرة الله ويتناول المشكلات الفلسفية خارجاً عن أي فكرة دينية .

ورغم اختلاف طابع الإلحاد الأساسي عند كل من نيتشه وهيدجر فإن ما

A. De Waelhens : La Philosophie de Martin Heidegger (Louvain, 1948), (٢٢٢)

p. 333-336.

A. De Waelhens : La Philosophie de Martin Heidegger (Louvain, 1948), (٢٢٣)

p. 353.

Jean Wahl : Les Philosophes de l'Existence (Colin, Paris 1954), p. 15. (٢٢٤)

يفضى إليه الإلحاد عند الفيلسوفين هو انهيار القيم الأخلاقية — وهى القيم التى ظلت فى الفلسفات القديمة قائمة على فكرة الله — ، والقول بقيم أخرى تستمد معانيها من ملهيب الفيلسوف وليس من الدين .

وبهذه الدعوة إلى قيم جديدة تعارض القيم القديمة يلتقى كل من نيتشه وهيجلر ويمهدان لفلسفة سارتر . أجل إن القيم التى تتادى بها فلسفة نيتشه تختلف عن القيم التى تقول بها فلسفة سارتر . غير أن فلسفة نيتشه تحفظ بسمات الاتجاه الوجودى عامة وبمظاهر الوجودية كما تبدو عند سارتر بصفة خاصة . إنها — رغم اختلافها عن فلسفة سارتر — تتضمن الخطوط الرئيسية لوجودية سارتر . وقوام هذه الخطوط التى نلمحها فى فلسفة نيتشه هو — كما يقول روجيه أورلاندز — (٢٥) معارضة فكرة الجوهر وفكرة الحقائق الأبدية ، واستخدام حرية مطلقة تظهر عن طريق إرادة القوة . ولذلك فالإرادة عند نيتشه ليست إلا فعلاً حراً لا يحتاج إلى جوهر سابق . فوجودية نيتشه تقوم على اعتبار الوجود فعلاً إنسانياً . والإنسان عنده يشعر أن لا مسألة تعنيه غير مسألة قبوله الحياة أم رفضها دون سبب ودون نصيحة . هذا الشعور هو الواقع الإنسانى الوحيد .

وفلسفة نيتشه تتألف من قسمين : قسم سلبي يتقد فيه القيم الأخلاقية والدينية المتعارفة ، وقسم إيجابي يضع فيه « إرادة القوة » ليصل بها إلى الإنسان الأعلى . وفى نقده للقيم أراد أن يحطم العقل باعتباره الأداة الأولى التى أتاحت للفلسفة ادعاءها اكتشاف الوجود الحقيقى . والعقل بهذا الاعتبار وهم خطر ترجع إليه جميع الأوهام الأخلاقية والدينية . لذلك حمل عليه نيتشه حملة شعواء ، وحاول أن يبين أن قوانين الفكر الضرورية هى قوانين للفكر وليست للوجود كما يدعى العقل . والعقل يستمد منها من « الذات » ليفرضها على الوجود . وبناء على ذلك فالعقل عند نيتشه عاجز عن إدراك الوجود فى صيرورته الدائمة ، والوجود يتأفى العقل . — كأن اللاعقلية إذن هى الأساس وهى الشرط الضرورى للوجود .

نيتشه إذن يعارض العقل كما يرفض القول بجوهر سابق يكون موضوعاً لأفعال

(٢٥) مقال « الأصول القريبة للوجودية » Roger Arnaldes — الكاتب المصرى — عدد مايو سنة ١٩٤٧ ص ٦٧٩ .

الإنسان . ويرى أن الوجود فعل إنساني ، وأن الإنسان في عزلة تامة : عزلة عن الآلهة الزائفة ، وعزلة عن المثل الباطلة ، وعزلة عن نفسه ، بحيث لا يبقى له بعد ذلك إلا إرادته وحريته . هذه الاتجاهات الأساسية التي تجعل من نيتشه رائداً للفلسفة الوجودية هي نفس الاتجاهات التي سنجدها عند سارتر . إلا أن سارتر لا يصلر مباشرة عن نيتشه . وإنما هو يصلر عن فيلسوف آخر هو هيدجر .

د - فلسفة
هيدجر

وعند هيدجر نجد هذا الاتجاه المعارض للعقل أو المعارض للضرورة . وهو يتمثل في شعور هيدجر بما يسميه الواقع المعارض *facticity* . ومعنى هذه الكلمة أن الواقع غير ضروري وليس مبرراً ولكنه مع ذلك واقع لا مفر منه . فكل شيء عند هيدجر قد تم قبل أن يأتي الإنسان إلى هذا الوجود . والإنسان يأتي إلى الوجود دون أن يعلم لماذا وفي ظروف وأوضاع لا يستطيع أن يسيطر عليها ولا أن يغير منها . فالإنسان عند هيدجر كائن وحيد في العالم ، صادر عن ماض مجهول ، ومتجه إلى مستقبل هو العدم أو هو الموت . وهو في هذا العالم منفرد فيه ، وحيد ، يعاني الجزع *angoisse* ويشعر بالوحشة *dérédiction* .

ولكن هيدجر يكاد يعود إلى الفلسفة التقليدية ، إذ لا ينحصر في الكائن الموجود ، وإنما يتخله سيلاً إلى الوجود بصفة مطلقة ، فيقع من ثمة في التجريد والتعميم . ولذلك تسم وجودية هيدجر بكلمة *existentielle* ^(٢٦) بمعنى الوجودية الملهية التي تتناول علم الوجود وتحاول أن تقوم له نسقاً فلسفياً ، بينما تسم الوجودية التي تقتصر على تحليل الإنسان بكلمة *existentielle* . فهيدجر لا يقتصر على الموجود الفردي الواقعي ، أي لا يقتصر على الكائن الموجود *ontisch* ، بل يعتمد على طبيعة الكائن بصفة عامة أي علم الوجود *ontologisch* .

وفلسفة هيدجر تنظر إلى الإنسان باعتباره موجوداً - في - العالم ، يتخذ من كل شيء في العالم أداة ، ويعيش مع الآخرين ، فيشعر بوطأة الآخرين ، ويسقط في الوجود الزائف ، حيث يتوارى القلق وراء الانشغال بالحياة اليومية ومطالبها المعتادة التافهة . عندئذ يعيش الإنسان كالألة : يفكر ويسلك ويتصرف ، لا كإنسان متميز عن غيره بفرديته الخاصة ، وإنما كشخص خاضع للشعور العلمي

الموضوعي أو الوعي الاجتماعي وما يتضمنه من التوافق التي يهتم بها عامة الناس ، بحيث يفرض به هذا الانشغال إلى الانغماس في الحوادث اليومية وفيما يؤثر الناس عنها ، وتنقطع بالتالي كل صلة بينه وبين الوجود الحقيقي الأصيل ، فيعيش حياة مبتذلة مبهمة لا يكاد يميز فيها بين الوجود الأصيل وبين الوجود المبتذل الزائف . هذه الحياة التي يصفها هيدجر بحالة السقوط *Verfallen* (٢٧) ليست هي الحياة الوحيدة التي يستطيع أن يعيشها الإنسان ، فالإنسان يستطيع القرار والتحرر من هذه العبودية التي تتمثل في عامة الحياة اليومية وثرثرتها وقصوها والتباسها . إنه يستطيع ذلك عن طريق القلق الناشئ عن وجوده في العالم ، وعن طريق التفكير والانتظار الدائم للموت ، وعن طريق الشعور بالإثم من كونه يجح حياة يتخللها النقص . وهذا القلق يكشف له عما في العالم من خلف ولا معقولة ، ويكشف له عن أنه ملقى في العالم دون عون أو نجدة - يدرك مصيره ويدرك عبث الأشياء والأفعال جميعاً ، ومع هذا فهو مهم بعمله اليومي ، أو بمتابعته وإنمائه لجميع إمكانياته ، أي لجميع الاستعدادات ومجالات النشاط الكامنة لديه .

وفي فلسفة هيدجر لا يوجد شيء إلاه ، فليس هناك أي تجاوز فوق العالم أو خارجه . إن الإنسان لا يفارق ذاته لكي يتجه نحو إله أهل منه ، فإن مثل هذا الإله - كما رأينا - غير موجود في فلسفة هيدجر ، وإنما يفارق الإنسان ذاته ويتجاوزها متجهاً نحو العالم ونحو الآخرين ونحو المستقبل ونحو العلم . وعلى الرغم من غموض فكرة التجاوز عند هيدجر فلأنها تعني في نهاية الأمر خروج الإنسان عن ذاته بحيث يعني هذا الخروج اتصال الإنسان بالعالم وبالآخرين وشرحه نحو المستقبل ونحو العلم .

ولما المظهر الأخير للتجاوز - أعني التجاوز نحو العلم - أهمية خاصة في فلسفة هيدجر . فالإنسان في هذه الفلسفة إنما هو وجود - لأجل - الموت ، وهو بهذا الاعتبار أصل العلم وأساسه (٢٨) . وهذا العلم ينكشف لنا - في فلسفة هيدجر - عن طريق القلق . إننا نشعر بالقلق وندرك أن هذا القلق لا يرجع - كما هو

A. De Waelhens . La Philosophie de Martin Heidegger, p. 115.

(٢٧)

Ibid., p. 296.

(٢٨)

المر في حالة الشعور بالخوف - إلى شيء معين . فما يثير القلق - في فلسفة هيجل - « ليس شيئاً » محلياً . إنه كما يقول « لا شيء » rien « (Nichts) . ونحن نشعر بهذا اللاشيء ، أى بالعدم ، لا باعتباره مقولة منطقية ، وإنما باعتباره مقولاً داخلياً في تكوين الوجود . إننا نشعر بهذا العلم شعوراً غامضاً ، وهذا الشعور بالعلم هو الذى يتيح لعملية النفى أو السلب المنطقية أن تصبح ممكنة (٢٩) .

ولتجاوز مظهر آخر في فلسفة هيجل هو الحرية الإنسانية . إننا في التجاوز نضع العالم ونضع أنفسنا . إننا نتجه نحو العالم ونرتبط به . وهيجل يعرف الحرية بأنها قدرة الإنسان على أن يؤسس ذاته من حيث هي متميزة عن غيرها (٣٠) . فالإنسان إذن حر لأنه قادر على أن يؤسس ذاته عن طريق التجاوز . غير أن أهم ما ينبغي أن نلاحظه في الحرية عند هيجل هو أنها تتضمن وضع الإنسان للعالم . وبما أن العالم من شأنه أن يقصر الإنسان ويحد من حريته ، فالحرية تعنى وضع ما يحد من مجالها . إنها تسمح بأن نصبح مجبرين ، وبأن يفرض علينا ما يقصرنا ويحد من حريتنا . فالحرية عند هيجل تتضمن إذن شيئاً من الضرورة (٣١) .

هذه الفلسفة الهيجلية هي المصلر المباشر الذى يصدر عنه سارتر فينتقى معها في كثير من الاتجاهات لا سيما في الإلحاد وفي القول بالحرية . ولكن سارتر من جهة أخرى يستوعب جميع التيارات الفكرية التي رأيناها تأتلف أو تتعارض مع الفلسفات الوجودية الصادرة عن كيركجارد ونيثشه ، وهو كذلك يتمثل جميع النزعات الفكرية التي سادت فرنسا في أعقاب الحرب العالمية الأولى . فهذه كلها تظهر عند سارتر بتفاوت كبير في صيغة جديدة أصيلة وينحصرها إلى منهج علمي فلسفي هو المنهج الفينومولوجي الذى اصطنعه الفيلسوف الألماني إدموند هوسرل E. Husserl وتابعه فيه كذلك هيجل . فكان سارتر لم يتأثر فحسب بالمناهج الألمانية التي بدأت تتوغل في فرنسا في أعقاب الحرب العالمية الأولى ، وإنما هو قد تأثر كذلك بالفلسفة الألمانية من ناحية المنهج .

A. De Waelhens : La Philosophie de Martin Heidegger, p. 257.

(٢٩)

Ibid., p. 264.

(٣٠)

Ibid., p. 265.

(٣١)

ولفهم هذا المنهج - كما اصططنه هوسرل - يمكننا أن ننظر إلى ثلاثة جوانب أو ثلاث مراحل تكس المنهج الفينومينولوجي :

المرحلة الأولى هي ما يسميه هوسرل تعليق الحكم أو التوقف عنه *suspension of judgement*^(٣١). ويسميه أيضاً القصر أو الإرجاع الفينومينولوجي *phenomenological reduction* ، أى إضعاف المسلمات إلى أقل حد ممكن . فإن هوسرل يرى أنه بهذا الإرجاع يتحرر الفيلسوف من جميع الأحكام السابقة ، ويعود إلى موقفه الأصلي كفيلسوف . وينبغي أن نلاحظ أن تعليق الحكم لا يقصد به اتخاذ موقف سلبي شكى كما هو الحال عند اللاأدريين ، وليس هو إرادة للرفض كما هو الحال في الشك الديكارتي ، وإنما هو مجرد إيقاف حكم العقل على الموضوعات ، بحيث لا ترتبط الذات بأى موقف بصدد هذه الموضوعات ، فلا تقبلها ولا تنكرها ، وإنما - كما يقول هوسرل - تضعها بين قوسين *bracketing* ، فإن الوضع بين قوسين يعنى عدم اتخاذ أى حكم نهائى بصدد وجود الموضوعات أو طبيعتها سواء أكان بالرفض أم بالقبول ، ويعنى أيضاً أن ما وضع بين قوسين يظل باقياً ولا يخضع بحيث يمكن استغلاله دون الارتباط به . كذلك ينبغي أن نلاحظ أن هذا التوقف عن الحكم لا يقوم بإزاء موضوعات معينة دون غيرها^(٣٢) ، وإنما ينطبق على الموضوعات العالمية جميعها سواء أكان ذلك بصدد وجودها أم بصدد خصائصها ، كما ينطبق أيضاً على كل من العلوم الوضعية والعلوم الرياضية والعلوم الأخلاقية ، وذلك لأن جميع هذه العلوم موضوعاتها عالمية أو مرتبطة بالعالم على نحو أو آخر . وينطبق التوقف عن الحكم كذلك على الله نفسه ، وذلك لأن الله أيضاً مرتبط بالعالم من حيث إن يقين النفس في الله قائم على يقين متعلق بالعالم ، ولأن الباعث على تعليق الحكم بصدد العالم قائم هنا أيضاً .

وإذن فالمرحلة الأولى من المنهج الفينومينولوجي هي مرحلة تحررية ، تقوم فيها

Edmund Husserl : *Ideas — General Introduction to Pure Phenomenology* (٣٢)

(translated by W.R. Boyce Gibson, London : George Allen & Unwin

Ltd.), § 31 & § 32 — (p. 107-111).

Husserl, E.: *Ideas*, § 56-62 (p. 171-184).

بالتوقف عن الحكم ، لنحرر أنفسنا من الأحكام السابقة ، ونعد أنفسنا للمرحلة الثانية .

أما المرحلة الثانية فهي عبارة عن شعور الذات بما وضع بين قوسين . وهو سرل يعنى بشعور الذات أنها تعافى وتجرب ، أو — بحسب تعبير هو سرل — تمتع enjoy وتشعر بما وضع بين قوسين . إن ما وضع بين قوسين — بمقتضى المرحلة الأولى من المنهج الفينومينولوجى — ليس هو الموضوعات ذاتها ، وإنما هو مواقفنا المختلفة من الموضوعات أو هو الأحوال الشعورية بموضوعاتها : مثل الإرادة التى هى متعلقة بشيء مراد والرغبة التى هى متعلقة بشيء مرغوب فيه . وهكذا الحب والبغض والحكم والتخيل والإدراك الحسى ، فكل هذه الأحوال الشعورية متصلة بموضوعاتها ومتعلقة بها . ففى المرحلة الثانية من المنهج الفينومينولوجى تمتع الذات بهذه الأحوال الشعورية المختلفة وتشعر بها . إنها تحيا هذه الأحوال الشعورية المتصلة بالموضوعات وتجربها أو تعانيها باعتبارها أحوالاً حية . هذه الأحوال الشعورية ، التى سبق للذات أن وضعها بموضوعاتها بين قوسين فى المرحلة الأولى ، تظل قائمة لأن وضعها بين قوسين لا يعنى اختفاءها ، وإنما مجرد تعليقها ، بحيث لا ترتبط الذات بصدها ويصدد موضوعاتها بأية أحكام ، وبحيث تستطيع الذات فى هذه المرحلة الثانية أن تحياها وتشعر بها . وليس ذلك فى الواقع إلا إعداداً لمرحلة ثالثة أهم وأخطر . فالمرحلة الثانية إذن هى أيضاً مرحلة إعدادية للمرحلة الثالثة .

أما المرحلة الثالثة فهي عبارة عن المنهج الفلسفى الحقيقى فى نظر هو سرل ، وهى تعبر عن الجانب الإيجابى من المنهج الفينومينولوجى . فبمقتضى هذه المرحلة تقوم الذات بالتأمل فى الأحوال الشعورية التى تحياها والانتباه إليها والتفكير فيها . وهذا التأمل أو الانتباه هو ما يسميه هو سرل بالحدس . فالحدس عند هو سرل هو مجرد انتباه الذات لما تحياه وتشعر به ، بحيث يتبين لها بوضوح معانى ما تحلمه . وميزة هذا الحدس هى أنه لا يتعرض للخطأ من حيث إن الذات قد تحمرت من سبب الخطأ حين تحمرت من الارتباطات والأحكام ووضعها بين قوسين . وهذا التحرر هو الذى يتيح للذات أن تتجه إلى الحدس ، وأن تتبين معانى ما تحلمه ، فتقوم بتحليل الظواهر التى تحياها تحليلاً وصفيّاً صادقاً . ومعنى هذا هو أن الانتباه

يتضمن ويقتضى التفكير في معنى ما يعطيه الحلس ، فهو أيضاً يفصل فعل الحلس إلى معان ، بحيث ينبغي أن نقول إن المنهج الفينومولوجى هو حلس ووصف لمكونات الحلس ، أى أنه وصف لماهيات التجربة الشعورية ومعطيات الشعور المباشرة ، وبحيث تصبح الفلسفة بالتالى مجرد علم وصفى لا مجموعة من الاستدلالات العقلية أو التركيبات اللفظية .

هنا نتساءل ماذا يعطينا الحلس الفينومولوجى ؟ لقد رأينا أن موضوع التأمل والحلس هو الأحوال الشعورية التى تحياها الذات . فإذا يكشف لنا الحلس في هذه الأحوال الشعورية ؟ إن ما تتيحه عن طريق الحلس الفينومولوجى ليس هو حالاً ذاتياً خاصاً بالذات ، وإنما هو فعل شعورى متجه بكيفية معينة إلى موضوعه . إن أهم ما يظهره لنا الحلس الفينومولوجى في الشعور وموضوعاته هو اتجاه الشعور نحو موضوعاته ، أو هو أفعال الشعور من حيث إنها قاصدة موضوعاتها^(١٣٤) . وليس معنى هذا أن ثمة علاقة بين مكونين للشعور أحدهما فعل والآخر موضوع الفعل ، أو أن ثمة علاقة بين الذات من حيث هى شعور في ذاته وبين موضوع واقعى موجود في الخارج . إن الشعور هو نفس هذه العلاقة . إنه فعل متصل بموضوعه ومتعلق به : فالحب متعلق بموضوع هو المحبوب ، والكراهية متعلقة بموضوع هو المكروه ، والإرادة متعلقة بموضوع هو المراد ، والرغبة متعلقة بموضوع هو المرغوب فيه ، والحكم متعلق بموضوع هو المحكوم عليه ، والتخيل متعلق بموضوع هو الخيال .

وهكذا يكشف لنا الحلس الفينومولوجى عن أهم خاصية للأحوال الشعورية المختلفة وهى خاصية القصد *l'intentionnalité* أو الاتجاه نحو موضوع . هذه الخاصية هى التى أخذها سارتر عن هوسرل ، كما تابع نفس المنهج الفينومولوجى .

ثالثاً : تقويض سارتر للفلسفة البرجسونية

رأينا الفلسفة الألمانية تتوغل في فرنسا وتصبح معيماً يستلمه الفكر الفرنسي وتصدر عنه الفلسفة الفرنسية . وزيد في هذا المقال أن تبين كيف عمل سارتر — متأثراً بهذه الفلسفة الألمانية — على تقويض الفلسفة البرجسونية وعلى انتقاد نظرية برجسون في الحرية .

إن أول وأهم فكرة قامت عليها نظرية برجسون في الحرية وعملت على إظهارها هي فكرة الاتصال . بيد أن الاتصال لا يقتصر — في فلسفة برجسون — على مجال الحياة النفسية ، كما يعرض لها في كتابه « مقال عن المعطيات المباشرة للشعور » ، وإنما هو يقوم كذلك في مجال آخر سابق على الشعور وعلى الحياة الشعورية ، وهو مجال الوجود بصفة عامة سواء أكان وجود النفس والروح أم وجود المادة والجسم . ولأجل أن نفهم فكرة الاتصال — وهي الفكرة التي ستعمل فلسفة سارتر على نقضها — يجدر بنا أن ندرس نظرية برجسون في الصور ، لأن هذه النظرية هي نقطة ابتداء نقد سارتر لبرجسون، وأن تبين العلاقة التي يقيمها برجسون بمقتضى هذه النظرية — بين الشعور والأجسام . فقد عرفنا أن دراسة برجسون للكم والكيف قد فرقت بين عالمين هما : عالم المادة وعالمه المكان وعالم الشعور وعالمه الزمن ، وأقامت بينهما تبايناً أو تمايزاً يصعب معه التفاوض . ومن هنا تبرز مشكلة الإدراك الحسى la perception، وذلك لأن في الإدراك الحسى يلتقي — على نحو ما — هذان العالمان ، ويتحقق نوع من التقارب بين الشعور وبين الأجسام . فكيف يتم هذا الالتقاء رغم ما بينهما من تعارض ؟

لقد حاول برجسون أن يجيب على هذا السؤال في كتابه « المادة والذاكرة » ، فرأى أن تقريب المادة من الشعور لا يستلزم نقل المادة إلى داخل العقل وجعلها مجرد فكرة ، على نحو ما ذهب بارتلي ، وإنما يكون بوضع المادة في منتصف الطريق بين الامتداد الهندسى وبين الفكرة الخالصة . فليست الأشياء أجساماً جامدة تماماً كما أنها ليست روحاً بالمعنى اللعيق وإنما هي بين الاثنين وجود

وسط . وهذا الوجود الوسطي سمي به برجون صوراً *images* . والصورة عنده كما يضع معناها ، هي « نوع من الوجود أكثر مما يسميه المثاليون « تصوراً » ولكنه أقل مما يسميه الواقعي شيئاً ، إنها وجود يقوم في منتصف الطريق بين « الشيء » و « التصور » ^(١) . وبهذا المعنى لكلمة « صورة » ، أعنى من حيث هي الوصلة بالذات بين الأجسام والشعور ، قد نظر برجون إلى المادة ، ورأى أن الأجسام إن هي إلا مجموعة من « الصور » تركز وتتحد فيها بينها فتبدو روحاً أو فكراً وتشعب وتفرق فتبدو مادة أو جسماً . ويرجون يرى أننا إذا اتخذنا وجهة نظر العقل الذى يجهل المناقشات الدائرة بين الفلاسفة ، ونظرنا إلى المادة قبل تلك التجزئة التى أقامتها المثالية والواقعية بين وجود المادة ومظهرها ، فلأننا عندئذ نعتقد أن المادة موجودة على نحو ما يلزمها عقلنا ، وهو ما دام يلزمها باعتبارها صورة فإنه يحل منها — فى ذاتها — صورة ^(٢) .

وإذن فبرجون يقرر منذ البداية أن الأجسام إن هي إلا مجموعة من « الصور » . غير أن بين هذه الصور هناك صورة تمتاز على غيرها من حيث إنها قادرة على أن تؤثر فى الصور الأخرى تأثيراً حقيقياً ؛ هذه الصورة هي الجسم الإنسانى ^(٣) . فإذا كانت الصور الأخرى يؤثر بعضها فى البعض الآخر بطريقة محددة ثابتة وبمقتضى ما تحل عليها قوانين الطبيعة فإن الصورة الممتازة — أى الجسم الإنسانى — قادرة على أن تختار من بين إمكانيات عدة وسيلتها للتأثير ^(٤) . وإذا كان الجسم الإنسانى فى نهاية الأمر صورة أو مجموعة صور فإنه بهذا الاعتبار لا يمكن أن يحفظ صوراً أو يولدها . فهو ليس أداة تقوم بصنع التصويرات أو بعها ^(٥) وإنما هو مركز عمل فحسب أو هو أداة لاستقبال التأثيرات الصادرة عن الصور الأخرى وأداة لاختيار الاستجابة على هذه التأثيرات . فن أين إذن تجيء هذه الاستجابة ؟

Bergson, H.: Matière et Mémoire (Librairie P.U.F., 50ème édition, Paris (١)

1949), Avant-Propos de la septième édition, p. 1.

Bergson, H.: Matière et Mémoire, p. 2.

Ibid., p. 13.

Ibid., p. 14.

Ibid., p. 27.

(٢)

(٣)

(٤)

(٥)

يرى برجسون أن هذه الاستجابة تجمّع من التجربة الماضية ومن جملة الصور المحفوظة في الذاكرة والموجودة هنالك في حالة من اللاشعور : فهذه الصور — التي نسميها في العادة ذكريات — لا تنقطع عن الوجود وإنما تظل في الذاكرة البحتة *mémoire pure* وهي الذاكرة الحقة التي تتصور الماضي . وعن طريق الجسم الإنساني — باعتباره مجرد أداة — يمثل في الشعور من هذه الذكريات ما يستجيب لتأثير الموقف الراهن وما يلائم حاجتنا للعمل . ومثل هذه الذكريات في الشعور من أجل الاستجابة للموقف الراهن هو ما نسميه بالإدراك الحسي *perception* . ومن غير هذا المثل — أعني لو تصورنا أن في الإمكان أن نتزع عن الإنسان ذاكرته البحتة بحيث لا يكون ثمة ذكريات تظهر في الشعور ليمّ الإدراك الحسي — لكان الإدراك إدراكاً محضاً *perception pure* أى إدراكاً آنياً خالياً من أى دلالة أو معنى ^(٦) .

وهنا نلاحظ على الفور أن الإدراك الحسي عند برجسون هو ظاهرة متولدة عن ظهور الذكريات للاقاء الإدراك الحسّ وتأويله. فهناك إذن كما يقول برجسون ^(٧) انتقال من « الفكرة إلى الإدراك » أو « من المركز إلى المحيط » .

وهذا الانتقال يتم بمقتضى الحاجات العملية للإنسان ويتطلب نوعاً من الجهد لاختيار ما يلائم الموقف الراهن وما يستجيب للمؤثرات الحاضرة . فالمؤثرات الحاضرة والحاجات العملية للإنسان هي بمثابة إشارات أو مجرد مناسبات لإثارة الصورة التي تلائمها من بين جملة الصور المحفوظة في الذاكرة .

وهذه الصور المحفوظة قد تمثل كذلك في الشعور ولكن دون أن يكون هناك ما يلائمها من الحاجات العملية والمؤثرات الراهنة . وهذا هو ما يسميه برجسون بالتصور الخيالي *l'imagination* . فالتصور الخيالي هو مثل صور لا يحتاج إليها الموقف الراهن وليست لها أى فائدة عملية . إنه يخلو إلى حد ما — وإنما إلى حد بعيد — من تلك الإشارات أو المناسبات الحاضرة والتي يتميز بها مثل الصور في حالة الإدراك الحسي .

Matière et Mémoire, p. 31.

(٦)

Ibid., p. 145-146.

(٧)

ومن هنا يتضح أن الصور التي تمثل في النفس ، سواء في حالة الإدراك الحسي أم في حالة التصور الخيالي ، هي أصلاً موجودة في الذاكرة ولكنها ليست مدركة . يقول برجسون : « إن الصورة يمكن أن تكون موجودة دون أن تكون مدركة ، إنها يمكن أن تكون حاضرة دون أن تكون متصورة »^(٨) . والتصور — أى تحول الصورة من القوة إلى الفعل — لا يضيف إليها أى زيادة أو يضيء عليها أى خاصية جديدة ، وإنما هو يعنى فحسب أن صورة معينة تنفصل عن الصور الأخرى كما تنفصل اللوحة بالمنظر المرسوم عليها عن بقية الأشياء التي كانت تحيط بها . بهذا تصبح الصورة تصوراً شعورياً . يقول برجسون : « بصدد الصور هناك مجرد فارق في الدرجة وليس في الطبيعة بين أن تكون موجودة وأن تكون مدركة إدراكاً شعورياً »^(٩) .

وإذن فالعالم الذي نقول به فلسفة برجسون هو عالم من الصور لا تفرق فيما بينها إلا في الدرجة أو في الوظيفة . فبعض هذه الصور لا يخص شعورنا الراهن ولا ينقطع عن الوجود وإنما يظل في حالة من اللاشعور ، وبعضها الآخر يمثل في مجال الشعور فيكون إدراكاً حسيّاً إذا كانت الصور متعلقة بمطالب الحياة العملية المادية ، أو يكون تصوراً خيالياً إذا لم يكن مثل الصور متعلقاً بهذه المطالب . فالفارق بين مثل الصور في الإدراك الحسي والتصور الخيالي هو فارق في المستوى ؛ إذ بينما لا ينفذ إلى مجال الشعور بصدد الإدراك الحسي إلا الصور التي تعيننا على الفعل الراهن والتي تفيدنا في حياتنا العملية ، نجد أن الصور التي تنفذ إلى مجال الشعور في حالة التصور الخيالي تبقى في مستوى الحلم *le plan du rêve* دون أن تتعدى ذلك إلى مستوى الفعل *le plan de l'action* . يقول برجسون : « ولأن خبرتنا الماضية هي خبرة فردية وليست عامة ، ولأننا حاصلون دائماً على عدد كبير من الذكريات المختلفة التي يمكن أن تلائم موقفاً راهناً بعينه ، ولأن الطبيعة لا يمكن أن يكون لها هنا (أى في حالة التصور الخيالي) — كما هو الأمر في حالة الإدراك الحسي — قاعلة صابرة لتحديد تصوراتنا ، فلا بد إذن أن يكون هناك دائماً مجال معين للخيالات ؛ وإذا كانت الحيوانات لا تفيد من هذا المجال ، إذ أنها أسيرة للاحتياجات

Matière et Mémoire, p. 28.

(٨)

Ibid., p. 35.

(٩)

المادية ، فإن الروح الإنسانية تبدو بالعكس أنها تضغط دون انقطاع بجملة ذكرياتها على هذا الباب الذى يكاد يفتحه لها الجسم : ومن هنا يكون عبث الوهم وعمل الخيال»^(١٠).

وإذن فليس هناك بين الإدراك الحسى والتصور الخيالى اختلاف جوهري ؛ والأمر فى الحالتين ليس إلا مثل صور فى مجال الشعور . ولن تكون هناك أى صعوبة فى قبول هذا المثل ما دامت الصور التى تمثل فى النفس هى — كما رأينا — شىء مختلف عن المادة البحتة وقريب إلى حد ما من الروح .

بهذا يعتقد برجسون أنه قد قضى على المشاكل التى تثيرها النظريات السائدة سواء أكانت مثالية ترد المادة إلى التصور الموجود عنها فى الذهن أم واقعية تجعل من المادة شيئاً مخالفاً لطبيعة التصورات ومن شأنه أن يحدث فينا هذه التصورات . يقول برجسون : «إن المثالية والواقعية هما نظريتان تتساويان فى المغالاة ، وذلك لأنه من الخطأ أن نرد المادة إلى التصور الحاصل لدينا عنها ومن الخطأ أيضاً أن نجعل منها شيئاً يكون من شأنه أن يحدث فينا تصورات ويكون فى الوقت نفسه ذا طبيعة مختلفة عن هذه التصورات»^(١١) . فكل من هذين الاتجاهين لا يفسر معرفة النفس للعالم الخارجى دون أن يحل بأحد شرطين من الواجب — فيما يرى برجسون — أن نحققهما معاً : الشرط الأول أن يظل العالم موجوداً قائماً خارج الإنسان — وهو الشرط الذى تخل به الملاحب المثالية . والشرط الثانى أن تتجلى المعرفة فى موجود مستقل عن العالم وتميز عنه أى فى النفس الإنسانية — وهو الشرط الذى تخل به الملاحب الواقعية .

لا بد إذن — كى يتحقق هذان الشرطان — أن يبقى الإنسان فى العالم وأن يبقى العالم فى الإنسان . وهذا هو الموقف الذى اتخذه برجسون حين رد الأشياء المادية والنفس الإنسانية إلى مجموعة من الصور وجعل من الصورة شيئاً بين المادة والروح : فما دامت النفس مجموعة من الصور والصورة شيئاً يختلف عن المادة البحتة أمكن للنفس أن تحمل الصورة الخيالية دون أن يكون بين طبيعتها وطبيعة

الصورة أى تناقض . والأمر لا يقتصر على التصور الخيالى وإنما ينسحب بالمثل على جميع أفعال المعرفة سواء أكانت إدراكاً حسيّاً أم تذكراً أم تصوراً ؛ ففى جميع هذه الأفعال تكون المسألة عبارة عن حضور صور للنفس .

وإذن فجميع هذه الأفعال تقتضى أن يكون ثمة اتصال بين النفس والأشياء . وبرجسون يقرر هذا الاتصال حيناً يلعب — بعكس الفلسفات المثالية والواقعية — إلى أن البداية لا تقوم فى التمييز والفصل وإنما فى الوحدة والاتصال . فإذا كانت المثالية قد ردت الأشياء المادية إلى التصور الموجود عنها فى الذهن فهى قد فصلت أولاً الإنسان عن العالم المادى كى ترد بعد ذلك العالم إلى الإنسان . وإذا كانت الواقعية قد ذهبت بالعكس وردت التصورات الذهنية إلى عللها المادية وإلى العالم الخارجى فهى قد فصلت كذلك أولاً العالم الخارجى عن النفس الإنسانية كى ترد بعد ذلك الإنسان إلى العالم . فكل من هذين المذهبين يفصل أولاً بين الإنسان والعالم أو بين الشعور والأجسام .

ب — الديمة
المخلقة

أما برجسون فيذهب بالعكس إلى تقرير اتصال أصلى بين الشعور والأجسام . لقد بين لنا — كما سبق أن عرفنا — فى كتابه « مقال عن المعطيات المباشرة للشعور » أن الوجود النفسى أو الشعور ديمومة متصلة وانسياب مستمر لا يحتمل انقطاعاً أو إعادة ، وأن هذه الديمومة تعنى بقاء الماضى وامتداده فى الحاضر وتغيره مع هذا الحاضر الذى يتقدم ويتلخخ نحو المستقبل فى تجدد وإبداع وحرية دائمة . ولما عاد إلى مسألة الشعور فى كتابه « المادة والذاكرة » أوضح لنا أن الشعور هو قبل كل شيء ذاكرة ، وأن الذاكرة تعنى تجمع الأحداث بعد قيامها فى الحاضر كى تصبح ذكريات ، سواء تعرفنا بعضها أم لم نعرف منها شيئاً . فالذاكرة هى مجموعة أحوال الشعور الماضية من حيث إنها لا تخص الحالة النفسية الراهنة أو الفصل الحاضر أى من حيث إنها تحتفظ بتاريخها . وهذه الأحوال تبقى فى صيغة صور نسميها ذكريات *images-souvenirs* ؛ وهى ما نستعين به فى الإدراك الحسى وما يظهر أو بالأحرى يتسلل إلى الشعور فى حالة التصور الخيالى وفى الأحلام^(١٢).

ولإذن فسميات الحياة الشعورية هي الديمومة والذاكرة . وقد تبلو المادة — حين ننظر إليها بحواسنا وحقلنا ونجزئها إلى أجسام غير متعصية — على النقيض من الحياة الشعورية خالية من الديمومة والذاكرة . بيد أننا إذا نظرنا إليها على أنها كلٌ غير منقسم فلأنها عندئذ لا تكون شيئاً من الأشياء وإنما تبلو بالأحرى تياراً^(١٣) . يقول برجسون : « إن التتابع هو أمر لا نزاع فيه . . . فلو أتى أردت أن أهني نفسي كواباً من الماء المسكر فإنه لا بد لي أن أنتظر ذوبان السكر . . . والزمن الذي أنتظر فيه . . . إنما هو قطعة من ديمومي الخاصة »^(١٤) .

وتكشف لنا دراسة برجسون للحركة وكيفيات المادة^(١٥) أن الحركة التي تتم في الخارج تتجمع وتتركز وترتبط فيما بينها كما تتجمع الذكريات عند الإنسان ، وأن هذا التجمع هو الذي يجعل هذه الحركة تبلو للشعور في صورة كيفيات . ومعنى هذا هو أن في الأشياء ذاكرة تشبه ذاكرة الإنسان ، ويفضلها تتركز أحوال الحركة لإزاء الشعور فتظهر في صيغة كيفيات .

للمادة إذن ذاكرة ، وهي من ثمة قريبة من الشعور أو هي وثيقة الصلة بالشعور . فكيف نعلل هذه الصلة رغم ما يبلو لنا من تمايز الشعور عن المادة واختلافهما في الطبيعة ؟ يرى برجسون أن الوجود في أصله لم يكن مهيأً ، أعني لم يكن هناك شعور من ناحية وأجسام من ناحية أخرى ، وإنما كان هناك وجود كامل كلي متصل . وهذا الوجود المتصل كان يحمل في طياته كلا من الشعور والمادة ، ثم لم يلبث — حين تعقدت ظروف العمل — أن انفصل وتميز ، فظهر الشعور في بعض أجزائه وظهرت المادة في أجزاء أخرى . فالوجود في أصله هو كلٌ غلط فيه شعور بالقوة ومادة بالقوة .

هذا الوجود الأصلي إنما هو ديمومة مطلقة أو هو تيار حيوي متلفق ، وعن هذا التيار صدر الشعور وصلدت المادة . فكل من الشعور والمادة هو في أصله ديمومة . غير أن الشعور ديمومة مركزة تعمل فيها الذاكرة على تجميع الأحداث الماضية

Bergson, H.: L'Évolution Créatrice, p. 209.

(١٣)

L'Évolution Créatrice, p. 10.

(١٤)

Matière et Mémoire, Chapitre IV.

(١٥)

بحيث تبقى كذاكريات تعين النفس على الفعل الحاضر . أما المادة فهي ديمومة ممتدة منتشرة أو هي ديمومة أقل تركباً من الشعور . يقول برجسون : « في وقت ما وفي قطع ما من المكان نبع تيار واضح كل الوضوح . وهذا التيار — تيار الحياة — باجتيازه الأجسام التي يكونها على التعاقب وبانتقاله من جيل إلى جيل قد انقسم بين الأنواع ونشتت بين الأفراد دون أن يفقد شيئاً من قوته ، بل إنه كان يزداد شدة كلما تقدم»^(١٦) . وإذن فالديمومة ، وهي خاصية الحياة النفسية ، متحققة كذلك في كل كائن حي لأن جميع الكائنات الحية قد انفصلت عن الأصل المشترك وهي اللبنة الأولى للحياة . أما المادة فقد نشأت من وهن التيار الحيوي أو توقفه ، فهي شعور متباطئ ومتراخ أو هي شيء نفسي قد تجمد وانتشر في المكان فأصبح متجانساً . يقول برجسون : « إن عملية واحدة هي التي فصلت في الوقت نفسه المادة والعقل داخل نسيج كان يحويهما معاً»^(١٧) . وهذا النسيج هو الديمومة المطلقة تركز وتتوتر فينشأ عنها الشعور وتتراخي وتمتد فتنشأ عنها المادة .

فلسفة ملثية

من هذا نرى أن فلسفة برجسون هي فلسفة اتصال . إنها تفترض قيام اتصال أصلي بين المادة والروح أو بين الأجسام والشعور . ونحن قد رأينا أن هذا الاتصال يظهر أولاً في مجال الحياة النفسية وأن نظرية برجسون في الحرية تقوم أساساً على هذا الاتصال النفسي الذي يربط بين الماضي والحاضر في وحدة عضوية حية .

فلسفة برجسون إذن هي فلسفة اتصالية . وهذه الفلسفة الاتصالية نتيجة خطيرة يهمنها أن نعرض لها لأن سائر سيعارضها معارضة صريحة . هذه النتيجة هي اعتبار برجسون الوجود على أنه ملاء محض . فالاتصال إذ يتنافر والانفصال فلان الكل المتصل لا بد أن يصبح كلا ملثياً . ومن هنا كانت فلسفة برجسون فلسفة ملثية ترى أن الوجود ملاء محض *plenitude* وأن ليس هناك بالتالي مجال لأن تمثل أولاً العلم أو الخلاء كي تنتقل منه إلى الوجود أو الملاء . إن تمثل العلم يعني إما تخيله *imaginer* وإما تصوره *concevoir* . وليس في الوهم أن نتخيل العلم لأن هذا يقضي أن نتخيل زوال الإدراك الخارجي والإدراك الباطني معاً . والواقع

أن غياب الوجدان منهما يعنى حضور الآخر ، فنحن نستطيع فحسب أن نتخيل بالتناوب انعدام الإدراك الخارجى أو انعدام الإدراك الباطنى ، أى أننا نتأرجح بين الصور الذاتية والصور الموضوعية ، ولكننا لا نستطيع أن نتخيل انعدام الاثنين معاً . وإذن فليس فى وسع العقل أن يتخيل زوال الكل ، وإذا حاولنا ذلك فإننا نتبين ولو بطريقة غير واضحة أننا نفكر وأن شيئاً ما لا زال من ثمة قائماً^(١٨) . كذلك ليس فى الوسع أن نتصور العلم سواء أكان ذلك بصدد الأشياء الخارجية أم بصدد حالات الشعور الباطنية . فالشخص الذى يأمل أن يجد شيئاً ثم يجد شيئاً آخر يعبر عن خيبة أمله بقوله : « لى لم أجد شيئاً » مع أنه فى الواقع وجد شيئاً آخر وأحس لإزاءه بعاطفة من نوع معين . فإلغاء موضوع ما يتضمن إحلال غيره محله^(١٩) ، وإلغاء إحساس أو انفعال أو فكرة يتضمن حضور غيرها^(٢٠) . ومن هنا يرى برجسون أن تصور العلم ليس إلا تصوراً لعناصر إيجابية . وهذه العناصر هى أولاً نوع من الاستبدال ، أعنى استبدال الشيء الذى نجده بالشيء الذى كنا نبحث عنه ولم نجده ، وثانياً شعور بالرغبة أو بالأسف : الرغبة فيما نجده أو الأسف على ما لم نجده .

وإذن فليس فى الوسع أن تتمثل الفراغ أو العلم سواء حاولنا أن نتخيله أم أن نتصوره . إننا عندئذ لا تتمثل فراغاً أو علماً وإنما وجوداً وملاء . ففكرة العلم هى فكرة زائفة لا معنى لها . ونحن حين نقول عن شيء إنه غير موجود فإن هذا القول نفسه يتطوى على تناقض فى الحدود لأن تفكيرنا فى شيء لا يفصل عن افتراضنا لوجوده^(٢١) .

وهكذا يرى برجسون أنه من الخطأ أن نتساءل لماذا كان ثمة وجود بدلا من العلم ، فإن هذا يعنى أننا نضع العلم أولاً وأن الوجود يعنى انتصاراً لاحقاً على العلم . يقول برجسون : « إننا حين ننقل من فكرة العلم كى نصل إلى فكرة الوجود فإن ما نبلغه هو ماهية منطقية أو رياضية وبالتالي غير زمنية . . . لذلك

L'Evolution Créatrice, p. 308.

Ibid. p. 304-306.

Ibid., p. 306.

Ibid., p. 309.

(١٨)

(١٩)

(٢٠)

(٢١)

ينبغي أن نعتاد التفكير في الوجود على نحو مباشر دون أن ندور حوله ودون أن نتجه أولاً إلى شبح العلم الذي يتداخل بيننا وبينه . . . وعندئذ ينكشف لنا أن المطلق قريب منا وأنه إلى حد ما موجود فينا . فهاهنا المطلق هي نفسية وليست منطقية أو رياضية^(٢٢) ؛ وإذا كان المطلق من طبيعة نفسية فهو ليس غريباً إذن عن الديعومة ؛ إنه هو أيضاً له ديمومته .

الديعومة إذن هي المقولة الأساسية التي يطبقها برجسون ليس فحسب على الشعور الإنساني وإنما كذلك على جميع المسائل الفلسفية . وهذه المقولة هي التي تجعل من فلسفة برجسون فلسفة اتصالية ملثية *pléniste* وتضفي عليها بالتالي طابعها الأساسي وهو نفس الطابع الذي رأيناه في نظرية برجسون عن الحرية ، أعني طابع الاتصال والثقة والتناؤل .

ليس غريباً إذن أن تكون فلسفة برجسون — وهي الفلسفة التي ترعرعت في جو الاتصال وتخلت من مقولة الديعومة أساساً لها — عاملاً من أهم العوامل التي بثت الثقة في النفوس وإشاعت الانتعاش في الحياة الفكرية والروحية وأضفت على الجو الفرنسي كله شيئاً من التفاؤل والازدهار .

د - انحلال
الروح للبرجسونية
ويظهر سارتر

والواقع أن سارتر نفسه — وقد ولد عام ١٩٠٥ — قد عاش طفولته الأولى في هذا الجو الوائس المتفائل وعرف في مدينة لاروشيل La Rochelle تلك الحياة البرجوزية المطمئنة . غير أن هذا الجو الفرنسي مرعان ما تسربت إليه كما رأينا عوامل الانحلال والتفكك وعملت فيه الأزمات الاقتصادية والسياسية . ومع فوات الوقت واضطراب الحياة الفرنسية كلها بهذه الأزمات لم تعد فلسفة برجسون — فلسفة الديعومة والاتصال — تمثل العصر أو تردد أصداً هذه الحياة الفرنسية المضطربة . يقول بول فاليري : «إننا لا نجد اليوم حولنا غير مظاهر القلق والشقاء . . . وفي وسط هذا العصر المظلم يبدو برجسون من وراء الأفق شخصية راحلة تنتسب إلى عصر مضى»^(٢٣) . لقد مات برجسون في ظل الاحتلال ؛ بيد أن الروح التي

L'Evolution Créatrice, p. 323.

(٢٢)

(٢٣) من خطاب ألقاه في الحفل الذي أُنشأت الأكاديمية الفرنسية عام ١٩٤١ لتأبين برجسون

Paul Valéry : Henri Bergson; in Bergson, (Neuchâtel, 1948), p. 23.

أذكتها فلسفته كانت قد خبت من قبل وظهر في الوقت عينه جو جديد هو جو القلق والجزع .

وفي هذا الجو الجديد الذي اختفت فيه شيئاً فشيئاً معالم الطمأنينة وروح الدعة والتفائل ظهر سارتر وابتدأ يفلسف بعد تخرجه من مسابقة الأجر يجاسيون في عام ١٩٢٩ . وقد اتجه سارتر منذ بداية تفكيره الفلسفي اتجاه ما عارضاً لتفكير برجسون، وظهر هذا الاتجاه المعارض أولاً في كتاب «الخيال L'Imagination»^(٢٤)، وهو الكتاب الذي أصدره سارتر في سنة ١٩٣٦ ودرس فيه طبيعة الخيال والصورة الخيالية وعمل على انتقاد النظريات الفلسفية التي تناولت هذا الموضوع وبصفة أخص نظرية برجسون .

٥ - انتقاد
سارتر لنظرية
الصور

ونحن قد رأينا أن نظرية برجسون في الصور كانت تقترض قيام اتصال أصلي بين المادة والروح أو بين الأجسام والشعور ، وأنه ابتداء من هذا الاتصال يفسر برجسون الخيال ومثول الصورة الخيالية في الذهن . هذا الموقف الذي اتخذه برجسون والذي يقوم أساساً على فكرة الاتصال هو الموقف الذي عمل سارتر منذ بداية تفكيره الفلسفي على نقضه وتقويضه ، فيبين أن كلمة صورة التي يريد برجسون أن يوحد بمقتضاها بين الشعور والمادة إنما تجيء في فلسفة برجسون بمعنيين مختلفين : فهي تعني أحياناً « تلك الصورة التي هي أقرب ما تكون إلى اللوحة image-tableau والتي تحملها الذاكرة معها كما نحمل لوحة نترها من الحائط » ، وهي تعني أحياناً أخرى « الصورة التي هي أقرب ما تكون إلى الشيء image-chose والتي تكون مندمجة في الصور الأخرى وموجودة دون أن تكون مدركة »^(٢٥) . فليس هناك إذن توحيد وإنما هناك بالأحرى ازدواج في الدلالة . وسارتر يرى أن برجسون ينزلق من إحدى الدالتين إلى الأخرى فيعطى الصورة التي هي لوحة كل ما في الموضوع من امتلاء . ومن هنا فإن الصورة عند برجسون لا تختلف كثيراً عن الصورة بالمعنى التجريبي . يقول سارتر : « إن الصورة عند برجسون كما هي عند هيوم عنصر من عناصر الفكر يتبع الإدراك الحسي »^(٢٦) . إن الصورة عند هيوم

Sartre, J.-P.: L'Imagination, (P.U.F., Paris 1950).

(٢٤)

Sartre, J.-P.: L'Imagination, p. 48.

(٢٥)

Ibid p. 49.

(٢٦)

لا نفرق عن الأثر الحسى إلا من حيث هى أضعف منه وأوهن . وهى كذلك — عند برجسون — لا تختلف عن الإدراك الحسى فى طبيعتها وإنما هى تختلف عنه فى الدرجة فحسب . فليس صحيحاً أن برجسون قد أقام — كما اعتقد هو — بين الإدراك الحسى وبين الذكري فارقاً فى طبيعتهما . إنه جعل من الصورة مجرد ظل بضاعف الإدراك الحسى .

وإذن فالحلأ الذى وقع فيه برجسون — فيما يرى سارتر — هو أنه وضع وجودين متميزين هما الصورة باعتبارها شيئاً والصورة باعتبارها ذكرى ، ثم أراد — كى يتاح له التوحيد بين المادة والشعور — أن يوحد بين هذين الوجودين ، فأنهى به الأمر إلى أن « يخلط بصفة مستمرة بين موضوع العقل *noème* وبين فعل التعقل *noëse* » (٢٧) . إنه يخلط على الصورة أحياناً قيمة موضوع المعرفة أو موضوع الشعور وأحياناً أخرى قيمة فعل الشعور ذاته . ولكن هل يمكن إغفال الفارق بين فعل الشعور وبين موضوع الشعور ؟

لقد عرفنا — فى المقال السابق — أن سارتر قد لجأ إلى الفلسفة الألمانية لبحث عن إلهام جديد عند هوسرل ومنهجه الفينومولوجى . وعرفنا أن خاصة الشعور الأساسية التى يظهرنا عليها الفينومولوجى كما أكد هوسرل هى القصد *l'intentionnalité* أى الاتجاه إلى موضوع . « إن كل وعى هو وعى شيء ما » (٢٨) كما تقضى بذلك فكرة القصد ، وهى الفكرة التى استعارها من فرانز برنتانو وأقام عليها منهجه الفينومولوجى . وبناء على ذلك لا بد من أن يكون ثمة تمييز أصلى بين الوعى وموضوعه أى بين الشعور وموضوع الشعور .

هذا التمييز الأساسى الذى تقيمه الفينومولوجيا بين الوعى وموضوعه هو ما أهملت نظرية برجسون فى الصور ، وهو إهمال يؤدى مباشرة — فيما يرى سارتر — إلى القضاء التام على جميع أفعال المعرفة سواء أكانت فى مجال الخيال أم التذكر أم الإدراك الحسى . إن فعل المعرفة عند سارتر — كما سيتبين فى الفصل التالى — إنما يقوم أساساً على انفصال العارف واستقلاله عن موضوع المعرفة . فالنتيجة المباشرة

Sartre, J.-P.: *L'Imagination*, p. 51.

(٢٧)

Ibid., p. 144.

(٢٨)

لموقف برجسون الاتصالي هي القضاء على هذا الاستقلال ، والقضاء بالتالى على فعل المعرفة ذاته من حيث إن المعرفة هي — كما سترى عند سارتر — انفصال وملاشاة دائمة . لهذا عمل سارتر على انتقاد موقف برجسون ومعارضة فلسفته الاتصالية . وهذا الاتجاه المعارض الذى اتخذه سارتر لإزاء فلسفة برجسون قد عمل رغم اقتصاره فى كتاب « الخيال » على التحليل النقلى — على إعداد موقف سارتر ومذهبه الفلسفى . فقد خلص سارتر فى كتاب « الخيال » إلى ضرورة التمييز بين الإدراك الحسى والخيال ، وهو التمييز الذى أهملته فلسفة برجسون حين خلطت بين الموضوع الخارجى وتصوره الخيالى وجعلت كلمة « صورة image » تؤدى المعنيين . إن الإدراك الحسى هو تمثل لأشياء حاضرة حضوراً فعلياً أو هي حاضرة — كما يقول هوسرل — « بلحمها وعظمها » . أما الخيال فهو تمثل لهذه الأشياء وإنما فى غيابها غياباً حقيقياً كأنها غير موجودة بالفعل . فكيف يمكن للأشياء — وسمها الأساسية هي الوجود — أن تمثل للذهن كأنها غير موجودة ؟ لم يجد سارتر عند هوسرل إجابة لهذا السؤال ، واقتصر هو كذلك فى كتابه « الخيال » — وقد أصدره عام ١٩٣٦ — على مجرد إثارة السؤال دون الإجابة عنه .

وفى عام ١٩٤١ صدر لسارتر كتاب « الخيالى » L'Imaginaire^(٢٩) ، وفى هذا الكتاب اكتشف سارتر — متأثراً بفلسفة هوسرل — أن دراسة الخيال تقتضى بالآ نتجه إلى فعل الخيال ، وإنما ينبغى أن نتجه إلى موضوع الخيال ذاته ونصفه وصفاً مباشراً . وفى هذا الوصف ينتقل سارتر دون أن يدري — متأثراً من جهة أخرى بفلسفة هيلجر — من الموضوع الخيالى ، أى بما ليس موجوداً ، إلى دراسة الوجود . إن الموضوع الخيالى يمثل فى الذهن كأنه غير موجود ؛ إنه لا يقوم فى زمان معين أو مكان معين كما هو الأمر فى الصورة التى تسترجعها الذاكرة . وبما أن الموضوع الخيالى غير قائم فى الوجود ، أى أنه عدم ، فنحن عند ما نتخيله نترك أن هناك عدماً يتخلل الوجود . إننا فى الوقت نفسه نتخيل الموضوع أى نقرر حضوره ووجوده ، وإنما نتخيله غالباً أى نقرر علمه . فالوجود إذن يتخلله العلم والعدم يقوم فى الوجود .

هكذا انتقل سارتر من دراسة الموضوع الخيالي إلى دراسة الوجود والعلم . وبعد ثلاث سنوات من ظهور كتاب « الخيالي » صدر لسارتر كتابه الرئيسي بعنوان « الوجود والعلم »^(٢٠) . وفي هذا الكتاب مضى سارتر في نفس الاتجاه المعارض لبرجسون — أعني الاتجاه نحو الانفصال ونحو العلم — وكشفت له دراسته للشعور عن أنه ملء بالاتصالات ، كما كشفت له عن أن الحرية هي المقولة الرئيسية التي تدل على تلك الاتصالات . لقد كانت دراسة سارتر بصدده الخيال في كتابه الأول — أعني كتاب الخيال — تقتصر على المناقشة ورفض النظريات السابقة وبصفة أخص نظرية برجسون . أما كتاب « الوجود والعلم » فيمضي إلى أبعد من ذلك ويعارض مذهب برجسون فيما يختص بفكرة العلم وبفكرة الحرية معارضة صريحة قوية ، ويقرر في نفس الوقت مقولة الانفصال والملاشاة بدلا من مقولة الاتصال والديمومة .

لقد كانت فلسفة برجسون — كما رأينا — فلسفة مائية ترى أن الوجود ملاء محض وأنه ليس هناك مجال لتمثل العلم أو لإمكان السلب بالمعنى الإيجابي . بل إن برجسون قد ذهب إلى أنه لا يمكن اشتقاق النفي من الوجود ، فإن عملية النفي — كما يراها برجسون^(٢١) — ليست مناظرة للتوكيد ، وإنما هي استبعاد لتوكيد ممكن . فإذا وجدت منفصلة سوداء وقلت إنها ليست بيضاء فأنا لا أعبر بذلك عما رأيته ، وإنما أطلق حكماً على القضية الممكنة التي تقول إن المنفصلة بيضاء . ومن هنا يتضح أن عملية النفي عند برجسون لا تستطيع أن تخلق في أذهاننا أفكاراً سلبية ، وإنما هي توكيد من المرتبة الثانية ، أي أنها تؤكد شيئاً عن قضية تؤكد بدورها شيئاً آخر . فليس هناك عند برجسون نفي أو سلب ، ولا يمكن بالتالي أن نتصور العلم . أما سارتر فيرى — بعكس برجسون — أن «الشرط الأساسي لإمكان أن نقول لا هو أن يكون الوجود حاضراً حضوراً مستديماً في أنفسنا — هو أن يكون العلم حاثماً حول الوجود»^(٢٢) . فليس الوجود ملاء محضاً وإنما هو وجود يتخلله العلم .

Jean-Paul Sartre: L'Être et le Néant.

(٢٠) صدر في باريس عام ١٩٤٣ .

Henri Bergson: L'Évolution Créatrice (Alean 46ème éd.), p. 311-319.

(٢١)

Jean-Paul Sartre: L'Être et le Néant, p. 47.

(٢٢)

وحسبنا هنا أن ننظر في تلك المعارضة الصريحة التي وجهها سارتر لفكرة برجسون عن الحرية . فسارتر يرى أن فلسفة برجسون لا تكشف في الواقع عن حريتنا الحقيقية على نحو ما نشعر بها وعلى نحو ما نلوكها في دخيلة أنفسنا ، وإنما هي تكشف عن حرية أخرى يمكن أن ننسبها إلى شخصيتنا أو إلى ذاتنا الأصلية التي يرى برجسون أنها تكمن وراء الذات السطحية وتتميز بالديمومة الحقة وأن الفعل الحر يصدر عنها ويحى تعبيراً صادقاً ومطابقاً لها . وهذا يعني أن ما يسميه برجسون حرية ليس في نهاية الأمر - وعند سارتر - إلا سلوك الإنسان وفقاً لشخصيته وبالتالي لماهيته . وهذه الشخصية أو الماهية هي ما يسميه برجسون بالذات العميقة *l'moi profond* . فالحرية عند برجسون ليست إذن حريتنا الحقيقية ، وإنما هي حرية تلك الذات العميقة التي يتصل ماضيها بماضرها والتي تكمن وراء كل فعل من أفعالنا ، كأنما هي ماهية ثابتة تصدر عنها كل أفعالنا وتجيء مطابقة لها ومتسقة معها . ومعنى هذا هو أن الفعل الحر هو الفعل الذي يعكس ماهيتي ، أى الذي يترجم عن تلك الذات العميقة ، كأن تلك الذات هي - كما يقول سارتر - « بمثابة إله صغير يكمن داخلى ويمتلك حريتي باعتبارها خاصية ميتافيزيقية » (٣٣) .

وإذن فليس وجودى هو الوجود الحر ، وإنما الحر هو تلك الذات التي تكمن داخلى . وهذه الذات تختلف عن وجودى من حيث هو وجود ؛ إنها موضوع سيكولوجى أو ماهية ثابتة ليس فيها أى مجال للتجاوز أو المفارقة ، بينما وجودى - كما سيتبين عند سارتر - هو انفصال وتجاوز دائم . ولواضح أن مثل هذه الحرية التي لا ننسبها إلى وجودنا وإنما إلى ماهيتنا أو شخصيتنا الباطنية الثابتة إن هي إلا حرية الغير ؛ لأنها حرية تخص تلك الذات الباطنية وتصدر عنها . وبما أن تلك الذات شيء آخر غير وجودى وتختلف عن هذا الوجود ، كأنها شخص غيرى تام التكوين وكامن داخلى ، فإن الحرية التي ننسبها إليها إنما ننسبها في الواقع إلى شخص غيرنا ويختلف عن وجودنا . يقول سارتر : « إن ذاتى تصبح مصدر لأفعالها كما يكون الغير مصدر لأفعاله كأن تلك الذات شخص تام التكوين

من قبل « (٣٤) . أجل إن تلك الذات تحيا وتحول ، بل إن كل فعل من أفعالها يمكن أن يساهم في تعديلها ، غير أن هذه التعديلات التي تعترها إنما هي تعديلات متناسقة ومتصلة وهي تأخذ نمطاً بيولوجياً ؛ إنها تشبه تلك التعديلات التي أتيناها على أحد أصدقائنا حين أراه بملقعة غياب. فعلى هذا النحو تصور برجسون تلك الذات الباطنية التي تلوم في الزمن وتتظم على نحو عضوي ، والتي تكمن وراء أفعالنا لا باعتبارها قوة طاغية وإنما كأنها أب وكان الأفعال هي أبنائه . وإذن فبرجسون يجعل من الذات الباطنية ، التي ترجع إليها أفعالنا الحرة ، شخصاً غير وجودنا هو أشبه ما يكون بذلك الأب . ومثل هذا التصور للذات الباطنية لا يعنى عند برجسون أن الفعل الحر يصدر عن الماهية كأنه نتيجة حتمية صارمة أو أنه يمكن التنبؤ به ، وإنما هو يعنى فحسب أن ثمة علاقة مطمئنة وشبهاً عائلياً بين الفعل الحر والذات الباطنية . أجل إن الفعل الحر يمحى إلى أبعد من تلك الذات لأنه يأتي بمجديد عليها ، ولكنه مع ذلك يظل في نفس الطريق ، بحيث يمكننا أن نتعرف على أنفسنا فيه ، كما يتعرف الأب على نفسه في ابنه الذي يمحى في نفس الطريق ليتابع عمل أبيه (٣٥) . وهكذا يرى سارتر أن فلسفة برجسون لا تتحدث عن حريتنا التي نشعر بها في أنفسنا ، وإنما هي تسقط هذه الحرية على موضوع سيكولوجي هو تلك الذات الباطنية ، كأن تلك الذات هي شخص غيرنا وغير وجودنا . فالحرية التي تقرها وتصفها فلسفة برجسون ليست هي حريتنا كما تتكشف للذات ، وإنما هي حرية الغير .

وإذا لاحظنا أن تلك الذات الباطنية ، التي تكون كامنة دائماً وراء الفعل الحر ، إنما هي تلك الذات التي يتصل ماضيها بماضرها ، والتي تتجمع لديها الذكريات وتمتزج في وحدة حيوية منلقة بذاتها وحاملة معها ماضيها في اتجاه المستقبل ، أدركنا على الفور أن الفعل الحر لا يمكن أن يكون — عند برجسون — مثاراً للقلق أو الجزع . إن تلك الذات الباطنية تكمن دائماً وراءه ترشده إلى طريقه ويأتي هو مطمئناً إليها كما مطمئن الابن إلى أبيه .

سارتر إذن يعارض الحرية البرجسونية من حيث هي حرية تخص الذات الباطنية وحدها . ونحن قد عرفنا أن الذات الباطنية هي تلك الشخصية التي تدوم أى التي تحيا في الزمن ويتصل ماضيها بحاضرها ، وأن هذا الاتصال هو الذي يتيح للفعل الحر أن ينبع من النفس بأكملها . فانتقاد سارتر إذن إنما ينصب على فكرة الاتصال ، وهي الفكرة التي تقرها نظرية الديجمومة عند برجسون .

والواقع أن الاختلاف الاساسى بين فلسفة برجسون وفلسفة سارتر إنما يرجع في نهاية الأمر إلى ذلك الاختلاف القائم بين فلسفة تقوم على أن الوجود ملأ واتصال وبين فلسفة تقوم على أن الوجود ملاءمة مستمرة وانفصالات مستمرة . فمعارضة سارتر لنظريات الخيال والمعرفة والحرية عند برجسون تكشف لنا في نهاية الأمر عن المعارضة بين العدم والملاء أو بين الانفصالية والاتصالية .

الفصل الثالث

نظرية جديدة في الحرية - سارتر

أولاً : المقولات الرئيسية

عرفنا أن سارتر قد بدأ عند انتقاد برجسون إلى الفلسفة الألمانية وإلى الفينومولوجيا بصفة خاصة . والفينومولوجيا *phenomenologie* أى علم إظهار الخصائص الجوهرية تختلف عن نظرية الظواهر *phénoménalism*^(١) ؛ وهذا الاختلاف جوهرى لأن نظرية الظواهر تعتبر الموضوع إضافياً إلى الوعى بصفة مطلقة ، بمعنى أن الموضوع يعتمد اعتماداً كلياً على الوعى ، بينما الفينومولوجيا تعتبر الموضوع مطلقاً بالإضافة إلى الوعى ، بمعنى أن الموضوع قائم للوى وأمامه .

وإذن فالغارق الجوهرى بين نظرية الظواهر *phenomenalism* والفينومولوجيا *phenomenologie* هو أن الموضوع بمقتضى نظرية الظواهر لا يكون موضوعاً إلا بفضل علاقته بالوى ؛ فهو ليس حقيقة خارجية خالصة ، وليس عملاً عقلياً صرفاً ، وإنما هو مجرد ما يظهر للوى ؛ ومن هنا فهو يعتمد اعتماداً كلياً على الوعى . أما فى الفينومولوجيا فالموضوع هو حقيقة مباشرة تفرض نفسها على الوعى لأنها « حاضرة » هى نفسها أمام الوعى : الموضوع فى نظرية الظواهر يتوقف على الوعى ، بينما هو فى الفينومولوجيا قائم للوى كما أن الوعى قائم له . وهنا ينبى أن نلاحظ أن الفينومولوجيا لا تقطع إطلاقاً بالوجود الخارجى بالمعنى المطلق ، فهى تتجاهل هذه

١ - تحويل
الكوجيتو إلى
قصدية -
وتحويل القصدية
إلى وحدانية

(١) آثرنا استعمال كلمة الفينومولوجيا *phenomenologie* بمطابقها الأجنبى لنفرقها عن نظرية الظواهر *phenomenalism* . فإن نظرية الظواهر هى نظرية فلسفية تنبى الإيمان بالظواهر دون غيرها ، أى أنها تحل الظواهر على الجواهر ، ومن هنا يمكن اعتبارها نوعاً من التجريبية . بينما كلمة *phenomenologie* تنبى دراسة الوعى وإعماله وموضوعاته المختلفة كما تظهر للعقل فى حالة صفاته الخالصة أى كما تظهر له فى حاضنها الجوهرية . فهى إذن دراسة للنحو الذى تظهر عليه الموضوعات ومحاولة لإظهارها . وأصل الكلمة *phenomenon* أى يظهر ثم *logos* أى دراسة ؛ فهى إذن دراسة تظهر الموضوعات والحقائق لبيان .

المسألة . وإذن فالفينومينوجيا هي نوع من التصورية غير تصورية بأركلي الإضافية relatif وغير تصورية كنط التركيبية constructif ، وإنما هي تصورية الوعى المتجه الذى يظهر ما هو مائل لديه من موضوعات . وعلى ذلك فأى ظاهرة phénomène فى المهبج الفينومينولوجى ليست مطلقة من حيث هي ظاهرة ، بل إن وجودها هو فى - ذاته موضوعى بالإطلاق ؛ « الظاهرة أو المطلق - النسبى » تظل نسبية لأن ما « يظهر » يفترض بطبيعته أحداً يظهر له . ولكنها ليست حاصلة على النسبية المزدوجة التى لدى الظاهرة بالمعنى الكنتى Erscheinung^(٢) . إنها لا تشير من ورأىها إلى موجود حقيقى يكون هو مطلقاً . إن ما تكونه تكونه بصفة مطلقة لأنها تكشف عن ذاتها كما هي كائنة . إن الظاهرة يمكن أن تدرس وتوصف بقدر ما هي كذلك لأنها تشير إطلاقاً إلى ذاتها^(٣) . فليس هناك وجود - وراء - الظاهرة ، « لأن قيام وجود ما هو بالضبط ما يظهر . وهكذا نصل إلى فكرة الظاهرة phénomène، تلك التى نلتقى بهامثلاً فى فينومينولوجيا هوسرل أو هيدجر^(٤) . ولكن هوسرل - كما يرى سارتر - لم يتعد إطلاقاً الوصف الخالص للظاهرة من حيث هي كذلك ، فهو قد ظل فى نطاق الوعى الخالص بعد أن علق النظر فى الوجود الواقعى للأشياء . ورغم اكتشافه لفكرة القصد l'intentionnalité ، وهى الفكرة التى تربط ربطاً وثيقاً بين الذات والموضوع بما تقيمه بينهما من إحالة متبادلة - تقول رغم ذلك قد انزلق إلى نوع من التصورية المطلقة وظل حبيساً فى نطاق الوعى دون الذهاب إلى ما يقصد إليه الوعى من موضوعات . لقد قلنا إن الموضوع فى الفينومينولوجيا هو حقيقة مباشرة حاضرة بلباتها أمام الوعى . وكان ينبغى على هوسرل - إذا كان يريد أن يظل أميناً على مبدئه - أن ينظر إلى الموضوع بهذا الاعتبار ؛ ولكنه جعل موضوع العقل noème شيئاً غير حقيقى متعلقاً بفعل العقل noèse^(٥) ؛ ومن هنا انزلق إلى التصورية ، فاقصر على ما يتعلق

(٢) الظاهرة بالمعنى الكنتى نسبة من ناحيتين : بالنسبة إلى الشيء - فى - ذاته أى النوب noûmène وبالنسبة للأنا الماروف .

(٣) Jean-Paul Sartre : L'Être et le Néant (Gallimard, 31ème éd., Paris 1950), p. 12.

Ibid., p. 12.

Ibid., p. 28.

(٤)

(٥)

بفعل التعقل ، وظل في نطاق الوعي وما به من ظواهر . أما موضوع العقل فأصبح لديه مجرد ظاهرة ليس لها وجود إلا من حيث هي كذلك ، أو أن وجودها معناها أننا ندرکها .

ثم جاء هيدجر وأخذ فكرة القصد وطبقها على الوجود متجاوزاً الوعي . ففكرة القصد عند هيدجر قد أتاحت له أن يمضي من الوعي ومن موضوعات الوعي إلى الوجود الواقعي العالمي . وبعبارة أخرى إن القصد الهوسرلي قد أصبح عند هيدجر « الوجود - في - العالم in-der-Welt-sein » . وبهذا لم تعد الفينومينولوجيا عند هيدجر مجرد وصف لموضوعات الوعي ، وإنما قد تحولت بنوع من الجدل الخالص - كما لاحظ ألفونس دي فالينس^(٦) - إلى تقرير الوجود ، مما أتاحت لهيدجر أن يقيم أنطولوجيا أي علماً للوجود .

أما سارتر فهو ينطلق من « الكوجيتو » الديكارتي . والكوجيتو يقرر الأنا أو الفكر الخالص حقيقة ومبدأ أول . ولكن سارتر لا يقف عند الكوجيتو ، وإنما هو يتخذ الكوجيتو نقطة انطلاق لينظر إلى الأنا الواعي وموضوعه معاً في علاقتهما التي لا تنفك . فالفينومينولوجيا عند سارتر هي فينومينولوجيا جامعة : إنها لا تقف عند الأنا أفكر أي الوعي الخالص ، وإنما هي تذهب إلى ما يقصد إليه الوعي من الأشياء . وسارتر يأخذ على هوسرل انزلاقه إلى التصورية ويحاول هو أن يظل أميناً لفكرة القصد واتجاه الذات إلى الموضوع . إن هذه الفكرة تكشف عن مثل الموضوع أمام الوعي وعن اتجاه الوعي ضرورة نحو موضوع ما ، بحيث لا نقف عند الكوجيتو الديكارتي ونقول : « أنا أفكر » ، وإنما ينبغي أن نتجاوز هذا الكوجيتو ونقول : « أنا أفكر في شيء ما » . فالوعي عند سارتر لا يوجد أبداً بمفرده ، وإنما هو يوجد لأنه يفكر في شيء ما . « الوعي الذي يتصور شجرة مثلاً إنما يشير إلى شجرة أي إلى جسم غريب بطبيعته عن الوعي »^(٧) . الوعي إذن لا يتحدث إلا بتمثله شيئاً غريباً عنه : « إن الوعي يولد مرجحاً إلى كائن ليس هو إياه »^(٨) .

A. De Waelhens : La Philosophie de Martin Heidegger (Louvain 1948), p. 519 (٦)

Jean-Paul Sartre : L'Imaginaire (Gallimard, 2^{ème} éd., Paris 1948), p. 23. (٧)

J.-P. Sartre : L'Être et le Néant, p. 26.

(٨)

فسارتر يرى أن الوعى لا يكون أبداً هو نفسه وإنما دائماً وحيأ بشيء خارجى .
 سارتر إذن قد اتجه - بمقتضى فكرة القصد - من هوسرل إلى الموقف
 الوجودى . أجل إنه يبدأ من الكوجيتو ولكن الكوجيتو عنده يتزلق
 إلى موضوعات مغايرة له . فالكوجيتو يقرر مباشرة وجود الأنا أفكر ويفرض
 فى الوقت نفسه وجود الموضوع . فسارتر لا يقف عند الأنا أفكر كما يجىء عند
 كل من ديكارت وكنت وهورل ، وإنما هو يتجه إلى الموقف الوجودى ، أعنى إلى
 الوجود الواقعى العالمى . إنه يحول الكوجيتو إلى قصدية ثم يحول القصدية إلى
 وجودية دون أن يضحي بالكوجيتو ودون أن يضحي بالقصدية . وهنا ينبغى أن
 نلاحظ أن اتجاه سارتر للوجود العالمى لم يكن فحسب عن طريق هيدجر ، وإنما
 كان مع ذلك وقبل ذلك عن طريق الحلس الأصيل لسارتر . فتاريخ سارتر الفلسفى
 الشخصى يبدأ باكتشاف الوجود الواقعى وهو الاكتشاف الذى عبر عنه فى قصة
 « الغثيان »^(٩) .

واتجاه الوعى عند سارتر إلى الموجودات التى يعيها إنما هو تأكيد للأنا الواعى
 وفى الوقت نفسه تأكيد للأشياء الخارجية . فسارتر يعارض منذ البداية أى محاولة
 للتوحيد بين الأنا الواعى والأشياء الخارجية كما فعل برجسون . وهو يعارض كذلك
 أى محاولة لإزالة الذات الواعية أو الموضوع بابتلاع الواحد للآخر . فهو إذ يقيم
 « أنطولوجيا » أى « علم الوجود » على أساس المبدأ الفينومولوجى للقصد إنما يفصل
 بين الوعى والأشياء دون أن يقف عند الوعى كما فعل هوسرل ودون أن يترك الوعى
 لينظر فى الوجود العالمى كما فعل هيدجر .

نستطيع إذن أن نقول إن الفينومولوجيا قد تحولت عند سارتر من القصدية
 كما نجىء عند هوسرل إلى العالمية كما نجىء عند هيدجر ، ولكنها احتفظت
 عند سارتر بمعنى مثالى غير موجود عند هيدجر هو الأنا الديقارنى . لذلك اقتصرت دراسة
 سارتر على الوعى وعلى الموضوعات الماثلة للوعى أى الظاهرة للشعور ظهوراً بيناً .
 هذه الموضوعات يدركها الوعى مباشرة وتتكشف له خصائصها دون محاولة الكشف
 من جانبها عن أصلها أو تكوينها أو كيفيةها كما تحاول أن تفعل الحسية أو الآلية

(٩) صدرت عام ١٩٣٨ ، أى قبل كتاب « الوجود والعلم » بخمس سنوات .

أو الـكنطية، فإن ما يقصد إليه الوعى هو موضوع أصيل لا يرد إلى عناصر وليس وراءه موجود مطلق في — ذاته مثل الشيء — في — ذاته أى الـnouveauté الـكنطية. الفينومولوجيا إذن ، بالمعنى الذى يفهمه سارتر ، أى بتحوها من القصدية الموسرية إلى العالمية الهيدجرية ، تقتصر على دراسة الظواهر دون أن تتعدى ذلك إلى البحث عن النويين الـكنطى الذى يكمن وراء الظواهر أو عن الذات التصورية التى تقلص محتواها الخاص . والظاهرة هى فى ذاتها ما يبدو للوجود الواعى . — لذلك يقرر سارتر أن « الفينومولوجيا هى دراسة الظواهر — لا الوقائع »^(١١) .

بهذا لا يتغلق سارتر داخل الـكوجيتو من حيث مظهره الوظيفى : « أنا أشك . أنا أفكر » كما فعل ديكارت ، أو من حيث مظهره الوصفى الذى يتناول الظاهرة كظاهرة خالصة فحسب كما فعل هوسرل . ولكنه كذلك لا يغفل الـكوجيتو لبصل مباشرة إلى التحليل الوجودى كما فعل هيدجر فبقى وصف الوجود الإنسانى لديه متغافلا عن الوعى وأهميته ، وإنما يبدأ سارتر من الـكوجيتو ، والـكوجيتو عنده يختلف عنه عند هوسرل من حيث إنه عند هوسرل خالص أيضاً كالظاهرة . إن الأنا عند هوسرل — رغم اكتشاف هذا الأخير لفكرة القصد — يرجع إلى أصل الديكارتيه ذاتها : أنا هو أنا أشك ερωτη . بينا الأنا عند سارتر هو انطلاق دائم نحو ما يقصد من موضوعات^(١٢) . لهذا ينطلق سارتر من الـكوجيتو فى ارتباطه مع الأشياء على نحو جدلى ، بحيث تصبح الفينومولوجيا لديه دراسة وتحليلا لكل ما يظهر للوجود الواعى . — ولذلك يرى سارتر « أن الفكر المعاصر قد حقق تقدماً عظيماً . يحصر الكائن الموجود فى سلسلة من الظواهر التى تعبر عنه »^(١٣) . « وأن قيام وجود ما هو تماماً ما يظهر (لنا من هذا الموجود) »^(١٤) .

Jean-Paul Sartre : *Esquisse d'une Théorie des Emotions* (Hermann 5ème éd., (10)

Paris 1939), p. 9.

(١١) إن سارتر يحاول — بمقتضى هذا الانطلاق — أن يأخذ بكل من هوسرل وهيدجر فى الوقت نفسه، إنه يبدأ من موضوع غير عالمى هو الأنا الموسرلى ويحاول فى الوقت نفسه أن ينشئ إلى الوجود الهيدجرى وهو الوجود — فى — العالم . وبمثل هذه المحاولة التى تسمى للتطبيق بين التصورية الموسرلية والواقعية الهيدجرية تضمن صعوبة منهجية فلسفية لأن نفس فكرة الانطلاق تقتضى الخروج من الفينومولوجيا .

J.-P. Sartre : *L'Être et le Néant*, p. 11.

(١٢)

Ibid., p. 12.

(١٣)

فنظرية سارتر في الظاهرة حلت محل حقيقة الشيء ، بتبنيها موضوع الظاهرة^(١٤) ،
وفكرة التصديقية تحولت عنده إلى مبدأ لدراسة الوجود .

ب - الوعى .
رأينا أن سارتر يبدأ من الكوجيتو . والكوجيتو يقر الوعى أى الأنا العارف .
وسارتر إذ تخلص من الكوجيتو في مظهره الوطني وفي مظهره القصدي الخالص
اعتبر الكوجيتو وجوداً والمظهر الأول للوجود ، فالمعرفة عند سارتر ليست شيئاً مختلفاً
عن الوجود ، كما هو الأمر في الفلسفة التقليدية لدى المحدثين ، وإنما هي الوجود
بالذات أو هي لا تتبين إلا في الممارسة أى في الوجود . إنها ليست فعلاً من أفعال
الأنا يتعلق بموضوع وإنما هي فعل الوجود من حيث هو وعى ومعرفة .
سارتر إذن يبدأ من وجود الوعى ليكشف لنا عن معنى ذلك الوجود . وابتداء
سارتر من الوعى ، وهو الوجود بالذات ، إنما هو تقرير صريح وجازم بأولية
الوعى من حيث إنه وجود^(١٥) . وفي هذا التقرير لأسبقية الوجود يتفق سارتر -
بصفة مبدئية - مع الكوجيتو الديكارتي . فبمقتضى الكوجيتو يتقرر وجود الأنا :
« أنا أفكر إذن أنا موجود » . إن الكوجيتو لا يقرر المعرفة وإنما هو يقرر وجود
العارف أى وجود الأنا .

ولكن سارتر يفتقر بعد ذلك عن ديكارت افتراقاً جوهرياً في تأويله للكوجيتو
ولأسبقية الوعى . فبمقتضى الكوجيتو « أنا أفكر إذن أنا موجود » يتقل ديكارت
مباشرة إلى تقرير وجود الأنا كجوهـر مفكر ، أى كجوهـر ماهيته التفكير . كان
أسبقية الوعى - في فلسفة ديكارت - هي أسبقية الأنا باعتباره جوهراً ، وكان
هذا الجوهـر يمكنه - من حيث هو سابق - أن يتصف بعد ذلك بأية حال
شعورية كأن يعرف أو يجهل وكان يلتذ أو يألـم . فأولية الأنا هنا هي أولية جوهـر
حائـز على قدرات متعددة مثل القدرة على التفكير وعلى المعرفة وعلى الالتذاذ ،
ويمكنه بالتالى أن يمارس هذه القدرات وأن يحققها بالفعل كما يمكنه أن يمتنع عن

J.-P. Sartre : L'Être et le Néant, p. 13.

(١٤)

(١٥) هذه الأولية الوعى هي أولية فيزيولوجية ، أما من الوجهة الميتافيزيقية فيمكننا أن نقرر
أولية للموضوعات أو الوجود - في - ذاته على الوعى من حيث إن الوعى هو عدم يأتى إلى الوجود . إنه -
كما يشهـه سارتر - دودة تنخر في الوجود وتحدث فيه ثوباً من التصدع أو الشق .

(L'Être et le Néant, p. 57).

ممارستها فتنزل قدرات أى قوى فحسب . إن الأنا بهذا الاعتبار هو ماهية أو طبيعة سابقة على الفعل وعلى الممارسة . وكذلك كل حال من أحوال الشعور هو صفة سابقة على قيامها بالفعل .

وعلى عكس هذه النتيجة تماماً يذهب سارتر في تأويله للكوجيتو . إن الكوجيتو عند سارتر لا يعنى جوهرًا حائزًا على طبيعة أو ماهية معينة ويمكن أن يفعل في حدود هذه الماهية ، وإنما هو يعنى نفس وجود الوعى أى نفس وجود المعرفة من حيث هى ممارسة ومن حيث هى شعور فعلى . فكأن أسبقية الأنا — فى فلسفة سارتر — هى أسبقية الممارسة ، وكأن سارتر حين يقرر وجود الأنا يقرر وجوداً هو وجود الوعى العارف أو هو ممارسة المعرفة ، بحيث يصبح هذا الوجود سابقاً على الماهية أو تصبح ممارسة المعرفة سابقة على ظهور طبيعة المعرفة ، وبحيث يكون فى بزوغ الوعى أى فى ممارسته للوجود خالقاً متجنداً لماهيته . فالوجود إذن هو ممارسة سابقة على الماهية ، وهو من ثمة فعل سابق وشرط أولى أساسى لكل ما يكونه أو يقوم به أو بممارسته موجود ما ؛ بل شرط سابق لكل معرفة نحصل عليها عن هذا الموجود . ومن غير فعل الوجود لا يوجد كائن عارف كما لا يوجد موضوع معرفة . وعلى ذلك فكل من الأنطولوجيا أى علم الوجود والنوتيقا *la noétique* أى المعرفة الحسية يحيد له أساساً ونقطة ارتكاز دائمة فى فعل الوجود ذاته . وعند ما يقول سارتر بأن الوجود سابق على الماهية فهو يعنى بالوجود وجود الوعى ، والوعى فى فلسفة سارتر هو وعى شىء ما . وإذن فأسبقية الوجود هى أسبقية الوعى أى الشعور أو المعرفة فى ممارستها الحقة . وهذا يعنى أن الوجود عند سارتر ليس سابقاً على المعرفة وعلى « أنا أعرف » كما أن المعرفة ليست سابقة على الوجود ، وإنما الأولية هى لوجود المعرفة أو للوجود من حيث هو وعى^(١٦) .

بهذا التأويل للكوجيتو ننهى إذن إلى القضية الرئيسية فى الفلسفة الوجودية عامة وفى فلسفة سارتر بوجه خاص وهى القضية التى تقرر سبق الوجود على الماهية . لقد تأدى سارتر مباشرة إلى هذه القضية بمقتضى ابتدائه من الكوجيتو الديكارتي وبمقتضى تقريره لأولية الوعى من حيث هو وجود . فالتقيتان: سبق الوجود على الماهية ،

وأولية الوعي من حيث هو وجود تعبران عن شيء واحد ، أو هما بالأحرى قضية واحدة يستمدها سارتر أصلاً — وبشيء من التأويل — من الفلسفة الديكارتية . وبناء على هذه القضية تتقرر مباشرة — كما سئرى في المقال الثاني من هذا الفصل — الحرية الإنسانية في فلسفة سارتر من حيث إن الوعي ليس حاصلًا على أى ماهية يتحدد في نطاقها وجوده . إنه وجود أو هو ممارسة حرة لفعل الوجود وتخلق متجدد للماهية . والحرية هي عين هذا التجدد أو هي حقيقته . فليس يمكننا إذن أن نفسر الوعي بواسطة طبيعة سابقة عليه أو ماهية خارجة عنه ، وإنما هو يفسر ذاته كوعي أو هو يدرك ذاته وعياً . ولكن هذا الإدراك أى هذا الوعي الثاني متضمن في الوعي الأول . بهذا المعنى نقول إن الوعي لا يمكن إدراكه إذ لو أدركنا هذا الوعي المدرك لانفتح باب التساؤل بأى شيء أدركناه وبدأت سلسلة لا متناهية ؛ كان أدرك أنى شيء ما ، وأدرك كونه مدركاً أنى شيء ما ، وهكذا إلى ما لا نهاية . لذلك لا يمكن للوعي أن يصبح موضوعاً لنفسه على هذا النحو ، وإنما كما يقول سارتر إن الوعي يعرف نفسه وعياً شيئاً ، أى أنى أدرك فقط كوعي لشيء آخر . وليس الأمر قاصراً في ذلك على الإدراك ، وإنما جميع أحوال الشعور ليست لها أى طبيعة أو ماهية قبل الشعور بها أو قبل قيامها بالفعل . فاللذة مثلاً والشعور باللذة واحد . إنها ليست لذة بالقوة تصبح لذة بالفعل عندما نحس بها ، وهي ليست صفة أو طبيعة سابقة على الشعور بها ، وإنما الشعور باللذة هو اللذة ذاتها . هكذا يفسر الوعي ذاته من حيث هو وعى . إنه يعرف ذاته واعية ؛ فالوعي — كما رأينا وكما تقتضى فكرة القصدية — هو وعى شيء ما ، أعنى هو وعى متجه إلى موضوع ما . وهذا يعنى أن الموضوع ذاته موجود ، وأن الوعي في اتجاهه إلى الموضوع ليس إلا وعياً وشعوراً ومعرفة . وسارتر يسميه « الوجود — لأجل — ذاته » *l'être-pour-soi* . فالوعي هو وجود متجه إلى ذاته وإلى الموضوعات ، أو هو شعور منتع على ذاته وعلى الموضوعات دون أن يكون حاصلًا على أى ماهية سابقة : « ليس في الوعي أى صفة جوهرية . إنه ظاهرة فحسب بمعنى أنه ليس موجوداً إلا بمقدار ما يظهر لذاته » ^(١٧) . إنه وعى حاضر لذاته ولكنه ليس

شيئاً قائماً بذاته . « إن الوعى موجود يثار بصدد وجوده إشكال وجوده من حيث إن هذا الوجود الأخير يتضمن وجوداً آخر سواء » (١٨) . فالوعى شكل من الوجود يتضمن شكلاً من الوجود غير وجوده هو الخاص . وهو لا يوجد إلا بما يتضمن ، أى إلا بمقدار ما يرتبط بما يختلف عنه ، وليس الارتباط — على نحو ما سنرى — إلا النقي والانفصال .

الوعى إذن يفترض وجودين : وجوداً هو الوعى وجوداً خارجياً متميزاً عنه يفترضه الوعى . وقد استخرجت المثالية الذات الواعية فحسب من فعل الوعى . أما سارتر فقد قرر أيضاً للموضوع الخارجى وجوداً مستقلاً لا يقوم على الوعى . واستقلال الموضوع أو تقرير الوجود المستقل للموضوعات هو ما يميز فلسفة سارتر تمييزاً صريحاً وحاصماً عن الفلسفة الحديثة أو عن الاتجاه التقليدى فى الفلسفة الحديثة وعن فلسفة ديكارت بصفة أخص . فنحن نعرف أن الفلسفة الحديثة هى فى جملتها تصورية ، والتصورية تبدأ دائماً من الأنا العارف وتقف عنده بحيث تصبح الموضوعات كلها إضافية لا وجود لها إلا باعتبارها مدركات . وابتداء التصورية من الأنا العارف قد أدى بالفلسفة الحديثة إلى إغفال القيمة الوجودية للموضوعات وإلى اقتصارها بالتالى على النظر فى مبحث الإستمولوجيا وعلى مسائل المعرفة .

والأصول الأولى لهذا الموقف فى الفلسفة الحديثة هى لاشك آتية من الفلسفة الديكارتية . فالفلسفة الديكارتية — رغم ابتدائها من الكوجيتو — ورغم أن الكوجيتو هو تقرير للوجود وليس للمعرفة فقط — هذه الفلسفة — لم تعط للموضوعات قيمتها من الوجود ، بل رأت أن الفكر لا يعرف مباشرة سوى تصوراتها ، وأن ليس

« - الوجود -
فى - ذاته

(١٨) يرد هذا النص مراراً وفى مواضع متعددة من « الوجود والعدم » ، مثلا صفحات ٢٩ ، ٨٥ ، ٢٢٢ . ويلاحظ أن كلمة الوجود والموجود يرادفهما بالفرنسية لفظ واحد هو *Petre* ، ولفظ « الوجود » يقال فى العربية — تماماً مثل لفظ *Petre* فى الفرنسية — بهذين المصطلحين : فهو يقال باعتباره مصدرًا ويعنى فعل الوجود أو الوجود بالفعل ، ويقال باعتباره اسماً ويعنى الموجود نفسه . وسارتر يتصد أحياناً استعمال نفس اللفظ للمصطلحين متجنباً ما يثيره ذلك من لبس ليضئ على كتابه شيئاً من الصعوبة . ولكنه أحياناً أخرى يستعمل لفظ *Existence* ليسير بصفة أخص إلى المعنى الأول ، أى إلى فعل الوجود وتحقيق الوجود ، بينما يستعمل لفظ *etre* ليشير إلى الوجود بصفة عامة .

في التصورات ما يدل على وجود موضوعات مقابلة لها ومستقلة عنها . وفي فلسفة ديكارت لا نرى العالم الخارجي إلا بعد معرفة الوعي واتخاذ الموضوع قاعدة له ، أى أن وجود الموضوع لا يقوم إلا بوجود الوعي ، وأن الوعي — من حيث هو معرفة — سابق على الوجود . ونحن نتقل منه وبمقتضى الموضوع إلى الأشياء الخارجية المشتركة بعد الوعي وتبعاً له . فليس للوجود الخارجي في فلسفة ديكارت أى استقلال . وعلى أثر ديكارت جاءت الفلسفة الحديثة إما تصورية مطلقة لا تعترف بأى شيء غير الفكر وإما نصف تصورية تعترف بشيء من الفكر كالامتداد أو المادة الشهواه . هذا الاتجاه التصورى يتضح بصورة صريحة قوية عند كل من لوك وباركلي وكنط . فلسفة لوك J. Locke — رغم أنها فلسفة تجريبية حسية — ورغم أن لوك لم يشك إطلاقاً في وجود عالم خارجي — إلا أن فلسفته تراثت عن ديكارت أصولاً تصورية قوية . فالفكر عند لوك لا يدرك الأشياء مباشرة بل بواسطة ما لديه عنها من معان — والمبحث الإستمولوجي عند لوك سابق على النظر في الوجود . أما باركلي G. Berkeley فوقفه واضح : إنه يرى أن الموضوعات المباشرة للفكر هي المعاني دون الأشياء كما يقضى بذلك المبدأ التصورى : « وجود الموجود هو أن يدرك أو أن يدرك *esse est percipi* » . بل هو يأخذ على كل من ديكارت ولوك قولهما بوجود المادة بعد أن قررا أن المعاني هي أحوال للنفس . أما كنط ، فرغم اعتقاده بمادة المعرفة آتية من الخارج ، إلا أن الفكر عنده فاعل أصيل مركب لموضوعاته . وليس يمكننا — في فلسفة كنط — أن نخرج من الفكر إلى الموضوعات ؛ فإن استخدام مبدأ العلية للخروج من الفكر إلى الوجود هو في نظر كنط مجاوزة لقانون الفكر . لهذا كانت الفلسفة عند كنط قاصرة على مبحث الإستمولوجيا دون أن تتعدى ذلك إلى البحث الوجودي ، بل إن أى بحث أنطولوجي هو مستحيل ويمتنع عند كنط .

فإذا كانت الفلسفة الحديثة هي في صميمها فلسفة تصورية لاتعطي للموضوعات أى قيمة وجودية فإن فلسفة سارتر بعكس ذلك ترى أن للموضوعات وجوداً مستقلاً لا يرجع إلى وجود الأنا . وبعبارة أخرى فإن سارتر يبدأ — مثل التصورية — من الأنا أو من الوعي ولكنه لا يقف عند الأنا أو الوعي كما تفعل التصورية وإنما هو

يتابع الكوجيتو في تأويله الفينومينولوجى وبالتحرر من هوسرل ويقرر للموضوعات وجوداً قائماً بذاته مستقلاً عن الوعى . وتحرر سارتر من هوسرل وانزلاقه إلى الموقف الوجودى لم يكن فحسب — وكما أشرنا — عن طريق تأثير سارتر المباشر بفلسفة هيدلجر ، وإنما كان كذلك وينوع خاص عن طريق الحلدس الأصيل لسارتر : حلدس الوجود — فى — ذاته الذى يفترضه الوعى أو الذى يتلقى إليه الكوجيتو . إن الكوجيتو أو الأنا أفكر يقرر مباشرة وعلى نحو ما ذهب ديكارت وجود الأنا أفكر ولكنه يقرر أيضاً وفى نفس الوقت وجود الأنا أفكر فى موضوع . فأسبقية الوعى فى فلسفة سارتر لا تتعارض مع وجود الموضوع المستقل ، وإنما بالعكس تؤكد ذلك الوجود . كأن سارتر إذن قد نقل الدليل الأنطولوجى من مجاله فى فلسفة ديكارت إلى مجال آخر : فبينما ينتقل ديكارت — بمقتضى الدليل الأنطولوجى — من الأنا أفكر إلى موجود خارجى كامل لا متناه هو الله ، نرى سارتر ينتقل من الأنا أفكر إلى موجود خارجى هو الموضوعات . إن الكوجيتو — فى فلسفة سارتر — يقرر مباشرة مع وجودى أى مع وجود الأنا أفكر وجود الموضوع الذى أفكر فيه ، بحيث يصبح وجودى أنا الكائن المفكر مختلفاً عما أفكر فيه ومتمايزاً عنه ، وبحيث يصبح وجود الموضوع الذى أفكر فيه موجوداً فحسب لا تمايز بينه وبين ذاته .

وبعبارة أخرى يقوم الوعى من حيث هو متمايز عن الموضوع أى من حيث هو يبنى ذاته عن الوجود الموضوعى وينبى فى نفس الوقت الوجود الموضوعى عن ذاته . إن وجود الوعى كما رأينا سابق على طبيعة الأنا كوى ، أو هو يتطلب ، من حيث هو وجود ، ماهية الوعى من حيث هى شعور ووى . ولكن وجود الوعى هو نقي للذاته عن الوجود الموضوعى . فالوجود الموضوعى إذن هو بعكس الوعى ما تتطلب ماهيته وجوده ، أى أنه ، من حيث هو موضوع خارجى ، الماهية فيه سابقة على الوجود وتتطلب الوجود .

الكوجيتو إذن يفترض وجودين : وجوداً — لأجل — ذاته هو أنا أو الوعى وجوداً — فى — ذاته هو الموضوع أو الموجود الخارجى . والكوجيتو يفترض أن الوعى من حيث هو ممارسة للوجود سابق على ماهيته ، وأن الموضوع من حيث هو

وجود موضوعي لاحق على ماهيته . وحيث إن الوعي يفترض موضوعاً هو موجود باعتباره موضوعاً ، أى تتطلب ماهيته وجوده ، وحيث إن الوعي — بمقتضى ابتداء سارتر من الكوجيتو — سابق على هذا الموضوع . أى أن وجود الوعي سابق على قيام ماهية ما ، كان الوجود سابقاً على الماهية . وهذه الأولية للوجود هي أولية مزدوجة : فالوعي هو وجود أول لأن وجوده سابق على ماهيته ، أى أن وجود الوعي يفترض ماهيته ، والوعي هو وجود أول لأن وجوده يفترض موضوعاً مستقلاً عنه ، أى يفترض موضوعاً ماهيته سابقة على وجوده .

وعلى ذلك فإذا امتاز وجود الأنا بالوعي فهو لأنه يوجد بالانفصال وبالتمايز عن الموضوع ، بينما يمتاز للموضوع بالاتصال المطلق وعدم التمايز المطلق أى بالانغلاق على الذات . وهذا الموجود الأخير يسميه سارتر «الوجود» — في — ذاته *l'être-en-soi* ^(١٩) . وكلمة « في — ذاته » تعني معادلاً أو مطابقاً لذاته ، أى أنه لا يوجد لأجل ذاته مثل الكائن الواسع بل هو مجرد قائم هناك ، لاشك فيه ، جامد ، متكمل ، كثيف ، لا يعتره أى فراغ ، ولا يحتمل أى مسافة بينه وبين ذاته ، فهو ملاء مطلق خال من الوعي . ونحن قد عرفنا أن إدراكنا له لا يعنى أن وجوده متوقف على الإدراك *esse est percipi* ^(٢٠) كما يقضى بذلك مبدأ الحسية التصورية ، وإنما نحن نلزمه على أنه ما هو، مستقلاً عن أنفسنا . إنه ليس إيجابياً ولا سلبياً ، وليس ثابتاً ولا متغيئاً ، فهو أبعد من جميع مقولاتنا لأنه مجرد قائم لا يقال عنه ضرورى أو ممكن أو ممتنع . إنه ما هو لا أكثر . الوجود — في — ذاته هو ما هو ، ا هي ا ، أى أن الوجود في تطابق لانهاى مع نفسها دون أن يوجد فيها أدنى ثنائية أو أى فراغ بين جزء منها وجزء آخر ^(٢١) . وهذا يعنى أن لاسبب له ولا غاية ، وإنما هو واقع جامد معطى جميعه دون انفصال عن ذاته . إنه ليس إمكانياً في

(١٩) ويشير إليه أحياناً بإغفال كلمة الوجود فيقول : « فى — ذاته *l'être-en-soi* » ، وأحياناً بإيراد كلمة شيء بدلاً من كلمة وجود فيقول : « الشيء — في — ذاته *Chose-en-soi* » . واستخدام كلمة شيء بمعنى الوجود أو الموجود شائع في الفرنسية وفي العربية ، فابن رشد يرى أن لفظ « الشيء » يقال حل كل ما يقال عليه لفظ الموجود . . . « تلخيص ما بعد الطيحه ص ٦ » .

(٢٠) عبارة باركل الماثورية « وجود الموجود هو أن يدرك أو أن يدرك » .

ذاته ، إنه فى ذاته دون أن يكون لوجوده أى ضرورة . ومن أجل هذا يرى سارتر أن الوعى يتلخ على الوجود - فى - ذاته تعبيراً إنسانياً هو الفضول *de trop* ، وأن الوجود - فى - ذاته يثير لدى الوعى إحساساً كثيباً هو الغثيان *la nausée* . والواقع أن سارتر قد شعر فى مرحلة مبكرة - وذلك فى كتاب « الغثيان » عام ١٩٣٨ - بما فى « الوجود - فى - ذاته » من فضول . فتاريخ سارتر الفلسفى قد بدأ بحلمه الواقعى « للوجود - فى - ذاته » . ولكن هذا الابتداء باكتشاف الوجود لا ينبغى إطلاقاً أن يوحى إلينا بأية أسبقية للوجود على الوعى . بل إن هذا الاكتشاف للوجود هو تجربة وجودية تفرض قبل كل شئ وجوداً أول هو الوعى الذى يحل محل التجربة الوجودية . فالخمس الواقعى للوجود - فى - ذاته ينحل ، فى فلسفة سارتر ، إلى الأنا الحادس وهو موجود أول وإلى الوجود المفترض وهو موجود ثان .

وربما لم يكن هناك - بصدد تصوير سارتر لما فى هذا الوجود الثانى من فضول ولا يثيره لدى الوعى من غثيان - أبغى من كلمات أنطوان روكنتان *A. Roquentin* - بطل قصة « الغثيان » - حيث يقول : « . . . لقد كنت منذ لحظة فى الحقيقة العامة . كان جذع شجرة الكستناء يغوص فى الأرض تحت مقعدى . ولم أكن أذكر إطلاقاً أنه كان جذع شجرة . كانت الكلمات قد تلاشت وتلاشت معها دلالة الأشياء وطرق استعمالها والإرشادات الباهتة التى رسمها الناس على سطحها . كنت جالساً وأنا حانى الرأس قليلاً إلى الأمام ووحيداً أمام هذه الكومة السوداء المعقدة ، هذه الكومة الغليظة التى كانت تخفى . ثم أتانى بعد ذلك هذا الإشراق . لقد قطع على أنفاسى . لأننى لم أستمع أبداً قبل هذه الأيام الأخيرة ما معنى « الوجود *exister* » ، لقد كنت مثل الآخرين ، مثل أولئك الذين يتزعمون على شاطئ البحر مرتدين ملابس الربيع . كنت أقول مثلهم « إن البحر هو أخضر *La mer est verte* » ، وإن هذه النقطة البيضاء فى السماء هى طائر بحرى *C'est une mouette* ، ولكنى لم أكن أشعر أنها كانت موجودة ، وأن الطائر البحرى كان « طائراً - موجوداً *Mouette-existante* » ؛ إن الوجود عادة يمتنئ . إنه هنا ، حولنا ، وفيما ، إنه « نحن » . وليس بوسع أحد أن يقول

كلمتين دون أن يتكلم عنه ، وهو ، بعد كل شيء ، لا يمكن لمسه . (٢٢) فهذه الكلمات التي تجيء في مذكرات روكنتان إنما تعبر في الواقع عن اكتشاف سارتر نفسه للوجود وعن شعوره بأن الوجود واقع عارض وأن الأشياء موجودة دون أن نعرف لوجودها سبباً أو غاية ، كأنها فائضة عن الوجود *de trop* . يقول سارتر — على لسان روكنتان — في نفس القصة (٢٣) : « إنني أسند يدي على المقعد الصغير ، ولكنني سرعان ما أسحبها . إن المقعد موجود . هذا الشيء الذي أجلس عليه والذي أسند عليه يدي يسمى مقعداً . . . وأتمم : إنه مقعد . . . ولكن الكلمة تبقى على شفتي : إنها تأتي أن تذهب لتحط على الشيء » . فليست الأشياء — قبل تدخل الوعي الذي يدركها — إلا كأوصاف يهيمها يستثير الغثيان . إنها تتحول عندئذ إلى عالم متحجر ، أي إلى شيء — في — ذاته خال من معنى « الأدوات » الذي يضيفه الوعي عادة على الأشياء ، وعند تدخل الوعي يتحول هذا الشيء — في — ذاته إلى عالم لأجل الذات ، فيصاغ في ظاهرات تؤلف كائنات حقيقية يمكن إدراكها ، وهي ما تعني الفيزيولوجيا بوصفها .

د - الملاقة بين
الوعي وموضوعه

هذان النحوان للوجود ، الوعي وموضوعه ، أو الوجود — لأجل — ذاته والوجود — في — ذاته ، ليس بينهما تقابل فحسب — فالوعي يأتي إلى الوجود على أنه « *non* » ، أي على أنه انفصال بما هو موجود ، فهو إذن يتطلب العالم الموضوعي المعطى ، ولكن دون أن يمكن استنتاجه منه لأن العالم مستقل ومكتف بذاته ، وإنما يتطلب الوعي وجوداً — في — ذاته ينفصل عنه . فهناك أولية للوعي باعتباره وجوداً فحسب وجوداً يفترض موضوعاً أي وجوداً سابقاً على أي ماهية وموضوع . أما العالم — فبعكس ذلك — يمكن استنتاجه من الوعي دون أن يكون خارجاً منه أو مكوناً بواسطته ، بل لأن الوعي وعي بموضوع ليس هو . إن الوعي يأتي إلى العالم على أنه انفصال من العالم — على أنه ليس العالم ، فهو إذن لا شيء ، ولكنه يؤسس العالم ويجعله قائماً ، فهو « *اللاشيء* » الذي به تكون ثمة أشياء » (٢٤) . وهذا اللاشيء هو

Jean-Paul Sartre : La Nausée (Gallimard, Paris 1957, éd. 1959), p. 161. (٢٢)

Ibid., p. 159. (٢٣)

L'Être et le Néant, p. 502. (٢٤)

الحقيقة الإنسانية ذاتها باعتبارها النتي الأصلية الذي بواسطته ينكشف العالم » (٢٥).
ورغم أن الوعي ليس العالم فإنه من جهة أخرى ليس « شيئاً » خلاف العالم ،
أعني ليس « شيئاً » قائماً بذاته مستقلاً عن العالم ما دام العالم ذاته أى الشيء —
في ذاته موضوعاً للوعي . والإنسان ليس مادة تفكر ، وإنما هو انفصال عن كل
مادة : لأنني لست شيئاً إذن أنا أفكر . إنني أسمع دقائق الساعة ولكني أنا الذي
أسمع لست شيئاً . وأنا أعلم أن هذه السحب الدكناء تنثر بالمطر ولكني أنا الذي
أتبأ لست شيئاً . وأنا إدراكي المحسوس لهذه القطعة من الورق لا أنحول إلى ورق
بل بالعكس أعى عندئذ أنني لست ماهية الورق ؛ إذ « بواسطة النتي الأصلية يؤسس
الوجود — لأجل — ذاته نفسه على أنه ليس الشيء » (٢٦) ؛ أى أنه ليس الشيء
الذي ينتهيه ويفصل عنه . فالوعي يؤسس ذاته باستمرار على أنه خلاف العالم .
إنه يتجه إلى الأشياء ويفصل عنها ويتدفق فوقها ليجعلها مجالاً للإحساس وموضوعاً
للإدراك . وهذه هي سلبية الإنسان *negativité* التي تكون بمقدار ما يقول إضهاراً
عند أدنى شعور : « إنني أرى حجراً » ، ولست أنا هذا الحجر ؛ فالإنسان إذن
مثول وابتعاد في نفس الوقت ، وهذا هو ما يتيح له معرفته بالأشياء الخارجية وبنفسه :
بالأشياء الخارجية لأنه ينأى عنها ويحلها ، وبنفسه لأنه يتميز بانفصاله عنها .
فالوعي عند تعامله مع أى موضوع يلزم ذاته على أنه ليس هذا الموضوع . إنه
يراجع عن الموضوع ويضع نفسه خارجاً عنه . ومن هنا نستطيع أن نقول إن الوعي
في علاقته بالموضوع يحقق عمليتين في وقت واحد : التفكير في الموضوع والتمييز
عنه ، أى أنه يكون فكرة عن الموضوع : « إنني أرى حجراً » ويضع نفسه في
الوقت ذاته خارج الموضوع ، « ولست أنا هذا الحجر » .

الوجود — لأجل — ذاته إذن يأتي إلى الوجود بواسطة عملية انفصال . ووعيه
لنفسه منفصلاً ليس معناه إقامة وجودين منفصلين كما يلاحظ الرائي مثلاً تمييزاً
بين الريشة ودواة الحبر فيقول : « إن الريشة ليست هي دواة الحبر » ، وإنما هو
انفصال وتميز ملزم إضهاراً كأن أقول : « إنني لست غنياً » أو « إنني لست جميلاً » .

فما أؤسس به ذاتي هنا هو نفي داخلي أى أنه علاقة قائمة بين موجودين بحيث أن ما يتبقى عن الواحد يصف الثاني في صميم ماهيته بواسطة نفس غيابه عن الأول . فانتفاء النفي عن الأنا في المثال السابق يضع في نفس الوقت ماهية النفي باعتبار هذا النفي شيئاً غائباً عنى ويضعنى باعتبارى غير عنى . وانتفاء الجمال عنى يعطينى أيضاً ماهية الجمال باعتباره شيئاً غائباً عنى ويقرر ماهيتى باعتبارى غير جميل . وكللك عند ما أقول : « أنا لست هذا الحجر » فإنما أنفى عن نفعى كونى حجراً ، أى أقرر ماهيتى باعتبارى لست هذا الحجر ، وفى نفس الوقت أصف الحجر في صميم ماهيته ، أى كونه حجراً متميزاً عنى . وهكذا أؤسس ذاتى دائماً باعتبارى منفصلاً وتميزاً أى بعملية انفصال وتميز .

العلاقة إذن بين الوعى والموضوع هى علاقة مثول وابتعاد ، وهى تعنى حضور الوعى لإزاء موضوع ليس إياه وتؤكد وجود الوعى . هذه العلاقة هى أساس المعرفة والعمل وشرطهما الوحيد . وإدراك الوعى لتمييزه عن الموضوع ، أى إدراكه لأنه « ليس — ذلك » ، هو أولى مراحل المعرفة — . لذلك يعرف سارتر الوجود — لأجل — ذاته بأنه « موجود يثار بصدد وجوده إشكال وجوده من حيث إن هذا الوجود هو أسلوب معين لعدم كونه وجوداً (آخر) يضعه في نفس اللحظة على أنه سواء . فالمعرفة إذن تبدو ككيفية للوجود وليست بأى حال علاقة قائمة بين وجودين كما أنها ليست نشاطاً لأحدهما أو صفة خاصة أو ميزة له » (٢٧) . إنها تعنى وجود الأشياء ولكن بحيث يكون الوعى حضوراً لإزاءها ونفياً منعكساً لها . وصارتر يسمي هذا النفي الداخلي الذى يكشف عن الوجود — ذاته أثناء تحديده للوجود — لأجل — ذاته بالتجاوز *transcendance* (٢٨) . إنه يسميه بالتجاوز لأن الوعى يتفصل عن ذاته وعن الأشياء أو هو يفارق ذاته ويفارق الأشياء . فالوعى يكشف عن العالم بكونه هو غير العالم وفى نفس الوقت يقر وجود العالم دون أن يضيف أى شئ إليه ، وإنما يتصف هو متميزاً بكونه ليس هذا الوجود — فى — ذاته . ومعنى ذلك أن الوعى يعرف

L'Être et le Néant, p. 228 et 229.

(٢٧)

(٢٨) وقد أثرت ترجمة كلمة *transcendance* بالتجاوز لا

بالتمال لما تتضمنه كلمة التمال من معنى أخلاقى غير مقصود هنا .

ذاته بواسطة كشفه عن صفات الشيء - في - ذاته . وهكذا عندما يكشف الوحي عن تميز الوجود - في - ذاته بالامتداد يكشف في الوقت نفسه عن ذاته باعتباره حضوراً ولباً ، - على أنه - بعكس الأشياء - ليس امتداداً .

وسائر يشبه هذه العلاقة بين الوحي والأشياء بنقطة التماس في الهندسة حيث يلتقي القوسان^(٢٩) . في هذه الحالة إذا حجبتا القوسين بحيث لا نرى منهما إلا نقطة التماس عند المماس بدا لنا خط واحد متطابق لا شيء يفصله وليس متصل ولا غير متصل . وإذا كشفنا عن القوسين ظهرا لنا متميزين حتى عند المماس . فهنا لم يحدث أى انفصال مادي ، وإنما إدراك نفس الحركتين اللتين نرسم بهما القوسين يتضمن نفيًا أى انفصالا . وهذا النفي نفسه هو الفعل الذي يؤسس كلا من الخطين . وعلى نفس النحو تقوم العلاقة بين الوحي والأشياء : فالعالم كله يقوم كأساس وك مجموع لجميع عمليات النفي المقبلة والممكنة وهي ما يقابل الوجود - لأجل - ذاته في مجموعه الذي لم يتحقق بعد . والوحي لا يكون حاضراً لآزاء جميع مظاهر الموضوع معاً ، وإنما هو يحقق ذاته أى يؤسس الوجود - لأجل - ذاته بفعل واحد يكون دائماً نفيًا لصفة واحدة أو خاصة معينة للموضوع بحيث يترك للمستقبل مجالاً لاختيار صفة أخرى . والوحي إذ يختار بحرية أن ينفي صفة ما يؤسس تلقائياً وجوده في كل عملية نفي .

والعالم يبدو للوحي كمجموعة من الكيفيات مثل الألوان والأصوات ، تصورها الفلاسفة خطأ على أنها تحديد ذاتي وعلى أن وجودها ككيفيات اختلط بذاتية النفس . لذلك يقول سارتر : « إن الكيفية لا تصبح موضوعية إذا كانت أصلاً ذاتية »^(٣٠) . إن الكيفية كما يراها سارتر إنما هي إشارة لما نحن ليس عليه ولنوع من الوجود مغتلف عنا^(٣١) . والوحي كذلك لا يمكن أن يتطابق مع الأشياء وإلا لما كان وعياً ولا تمتنع بالتالي المعرفة . وعلى ذلك فالمعرفة نسبية^(٣٢) . - إنها نسبية

L'Être et le Néant, p. 227.

Ibid., p. 225.

Ibid., p. 227.

(٢٩)

(٣٠)

(٣١)

(٣٢) لا بالمعنى الكلي الذي يحمل المعرفة قاصرة على الظواهر كما تفهم بذلك « التصورية التقديرية » ،

بل بمعنى أنها إنسانية بالإطلاق ، أى أن انفصال الوحي هو الذي ينتج معرفة العالم .

لأن انفصال الوعي هو الذى يتيح معرفة العالم . فهى إذن إنسانية ولا يمكن أن تكون غير ذلك . ولكن المعرفة تضعنا كذلك فى حضور المطلق ، لأن ما هو هناك فهو حقيقى ، وما هو معروف حقيقة ليس إلا المطلق . المعرفة إذن نسيية وتضعنا فى نفس الوقت فى حضور المطلق .

وهكذا بقلب الموقف المثالى قلباً أصلياً يرى سارتر أن الموجود نفسه هو الحاضر أمام الوعي فى المعرفة . والوجود — لأجل — ذاته لا يضيف شيئاً إلى الوجود — فى — ذاته . والوجود — فى — ذاته هو ما هو ، وصفاته ليست ذاتية ولا مركبة فيه ، وإنما هو معطى بجميع صفاته ، حاضر أمامى دون مسافة وفى واقعية التامة . وهو بالإطلاق ما يبدو للوعي مادام الوعي فى ذاته ليس شيئاً ولا يستطيع أن يؤثر على الأشياء، إذ لا شيء يأتى من الوعي، وليس ثمّة غير ما يدرك للوعي وما يمكنه أن يدرك . إن الوعي يذهب إلى الأشياء ذاتها ليعرفها فى ماهيتها — ولكن ماهية الشيء لا تتقرر إلا بمقتضى انفصال الوعي عنه . وبما أن الوعي لا يتفصل عن العالم وعن كل ما فى العالم دفعة واحدة وإنما هو يتفصل عما يمثل أمامه على نحو زمانى متجدد فمن المستحيل إذن أن يدرك الوعي الأشياء وقد اكتملت ماهيتها أو تحققت فيها حالاتها الماضية والحاضرة والمستقبلية ، كأن الزمان قد انتهى وكأننا بلغنا نهاية المستقبل . إن مثل هذا الاتحاد بين الوعي والأشياء أو بين الوجود — لأجل — ذاته والوجود — فى — ذاته هو — كما سنرى (٣٣) — أمر ممتنع . فالوعي إذن يدرك الموضوعات من حيث هى ناقصة ، إنه يدرك الللال من حيث هو قمر غير مكتمل ، ويدرك البرعم من حيث هو زهرة ناقصة النمو (٣٤) . وهكذا بالنسبة لجميع موضوعات العالم ، فإن الوعي يدركها من حيث إنها ناقصة . وهذا النقص — أى إحالة الشيء لما وراءه — يبدو لإزاء الوعي فى صيغة نداء للعمل ، إذ أن العالم هو عالم عمل وإنجاز (٣٥) . والأشياء التى فى العالم ترتبط مع نفسها — بمقتضى طبيعتها — بمقتضى مشروعات الوعي وإمكانياتها — كوسائل وغايات . فالأشياء

(٣٣) الفصل الثالث — المقالة الثانية — ٥ — الحرية والقيم .

L'Être et le Néant, p. 245.

(٣٤)

Ibid., p. 250.

(٣٥)

هى أشياء وفى نفس الوقت أدوات . إنها لا تكون أولاً الواحدة لتصبح بعد ذلك الأخرى ، وإنما هى دائماً أشياء وأدوات معاً . فوجود الوعى فى العالم لا يعنى فراره من العالم نحو ذاته ، وإنما فراره من العالم نحو ما وراء العالم الحاضر من مستقبل . وليس مركب الأشياء - الأدوات يرجع إلى الوجود - لأجل - ذاته كما اعتقد هيلجر ، وإنما يرى سارتر أن هذا المركب فى مجموعه يقابل بالضبط إمكانيات الوعى ، وترتيب هذا المركب أى نظامه ليس فى ذاته وإنما يرجع إلى ما يضيفه الوعى على الأشياء بحسب إمكانياته^(٣٦) . فهذا الترتيب هو إذن صورة لإمكانيات الوعى ، ولكنها صورة لا يستطيع الوعى أن يوضحها وإنما يلازم بين نفسه وبينها فى العمل وبواسطة العمل .

٨ - العدم

عرفنا أن الوعى انفصال ونفى يأتى إلى الوجود على صيغة « لا non » . وقد ترتب على هذه النظرة للوعى اتجاه الفلسفة الوجودية بصفة عامة وفلسفة سارتر بصفة خاصة إلى نوع من السلبية الميتافيزيقية *negativisme métaphysique* التى تقول بأولية العدم على الوجود . وذلك بعكس الفلسفات القديمة التى كانت تتجه فى جعلها إلى الوجود على أنه الأصل وتقف عنده باعتباره وجوداً متمثلاً ثابتاً لا محل فيه للعدم كما هو الحال فى فلسفة بارمنيدس^(٣٧) ، أو تبدأ من الوجود وتذهب فى مرحلة لاحقة إلى اشتقاق العدم منه كما هو الحال فى فلسفة أفلاطون وفلسفة أرسطو . ورغم أن أفلاطون وأرسطو هما أول من تناول مشكلة العدم إلا أن معنى العدم عند كليهما ظل بعيداً عن معناه الوجودى الذى جاء فى مرحلة متأخرة من تاريخ الفلسفة على يد الفلاسفة الوجوديين . فأفلاطون تناول أولاً مشكلة الحكم الكاذب فى « تيتياتوس » ثم أثار موضوع العدم فى « السوفسطائى » حيث رأى أن العدم يؤخذ بمكان عدة : فهو قد يعنى ما هو نقيض الوجود ، وما هو لا وجود أصلاً ، وما هو لا وجود من وجه . وهذه المعانى كلها لا تجعل العدم يقوم بنفسه وإنما ترى فيه نوعاً من السلب فى الوجود . أما أرسطو فهو يعنى بالعدم *to μηδὲν* مجرد انعدام

(٣٦)

L'Être et le Néant p. 251.

(٣٧)

Aristotle : *Metaphysics*, Bk. I : Ch. 3, p. 986b, 28-30.

أرسطو : ما بعد الطبيعة م ١ ف ٥ ص ٩٨٦ ج ب ص ٢٨ - ٣٠ حيث يقول أرسطو إن بارمنيدس يرى أن الوجود موجود وأن « ما هذا الوجود لا يوجد فيه من اللابيد » .

صورة لحلول صورة أخرى . فهو مبدأ يضعه أرسطو لأجل تفسير التغير . والعدم بهذا المعنى ليس شيئاً موجوداً في الجسم لأن الجسم لا يكون موجوداً إلا بارتفاع العلم لا بوجوده ، وإنما هو نقطة نهاية صورة وبداية صورة أخرى . ولملك فالعدم ظل بالمعنى الأرسطي بعيداً عن الوجود .

وقد ظل بربسون كذلك — كما رأينا في الفصل الثاني — في حدود الاتجاه التقليدي الذي لا يرى إمكان السلب أو العدم بالمعنى الإيجابي . فبرجسون — من هذه الناحية — يمت إلى الفلسفة الكلاسيكية . إنه يفسر فكرة العدم عن طريق النفي أو السلب .

ويقابل هذه النظرية الكلاسيكية الإيجابية — التي تضع الأولية للوجود وتعتبر العدم مجرد نفي يبيىء في المرتبة الثانية — نظرة أخرى تفترض العدم سابقاً وشرطاً لعملية النفي . وربما كان أول من أخذ بهذه النظرة وجعل العلم في صميم الوجود وأساساً أصلياً في تركيب الموجود هو هيدجر في كتابه « الوجود والزمن » *Sein und Zeit* الذي صدر عام ١٩٢٧ ثم في محاضراته « ما الميتافيزيقا ؟ » *Was ist Metaphysik* التي ألقاها سنة ١٩٢٩ (٣٨) . وعن هيدجر أخذ سارتر فكرة العدم بهذا المعنى الإنساني . ونحن قد عرفنا أن سارتر — مثل هيدجر — يتابع المنهج الفينومولوجي ، وأن هذا المنهج يقضي بأن ننظر إلى الوجود من حيث ما يبدو للإنسان أو كما هو مائل في الوعي . وسارتر يتابع نفس المنهج بصدد فكرة العدم فينظر إليه من حيث هو مائل في الوعي . ومن هنا كانت نظرة سارتر للعدم باعتباره متعلقاً بالوعي ، فالوعي هو مصدر العدم ، وعن طريق الوعي يأتي العدم إلى الأشياء .

ويتضح ذلك أولاً من النظر في مسألة الاستفهام ؛ إذ أن الاستفهام يفترض العدم من أوجه ثلاثة (٣٩) : إنه يفترض العلم أولاً من حيث إن الذي يسأل عن شيء يتجه إليه ويتوقع منه إجابتين متساويتين الإمكان : نعم أم لا . إنه يتوقع من الموضوع الذي يسأل عنه أو يسأله أن يجيب بالسلب كما يتوقع منه أن

(٣٨) A. De Waelhens : La Philosophie de Martin Heidegger (Louvain, 1948) راجع
p. 256-261.

L'Être et le Néant, p. 39 & 40.

يجب بالإيجاب . فكل سؤال إذن يحتمل السلب كما يحتمل الإيجاب . واحتمال الإجابة السالبة ينطوى على معنى العلم ؛ كأن السؤال إذن — بتوقعه الإجابة السالبة — يفترض العلم في صميم الوجود الخارجى من حيث هو موضع سؤال . والاستفهام يفترض العلم ثانياً من حيث إن السائل لا يعلم بمدى تحقق هذه الإجابة السالبة ، وإلا لما كان هناك وجه للتساؤل . فحقيقة الوجود الخارجى التى هى موضع التساؤل تكون غائبة عن السائل أى متعلمة بالنسبة له ؛ كأن عدم العلم إذن بنوع الإجابة يفترض كذلك العلم .

والاستفهام يفترض العلم ثالثاً من حيث إن كل سؤال يفترض إجابة ، والإجابة هى تمييز وتحديد أى تأكيد لاحتمال واحد مع نفي الاحتمالات الأخرى . فهذا النفي ينطوى على العلم الناشئ عن التحديد ، إذ أن كل تعيين هو سلب وعدم . فالعلم إذن متضمن فى الاستجاب من أوجه متعددة .

هكذا ينهى سارتر ببحثه عن أصل الاستفهام إلى النتيجة الخطيرة التى تقرّر أن العلم هو أصل السلب وليس العكس ، أى وليس السلب هو أصل العلم كما كانت ترى الفلسفات القديمة . بهذه النتيجة تصبح الأولية للعلم من حيث إن العلم هو الأصل والشرط لعمليات السلب ومن حيث إن السلب هو الأصل والشرط لكل تساؤل أو استفهام .

وكما اتضح لنا العلم من النظر فى موقف الاستفهام يتضح بالمثل من النظر فى القضية السالبة . وهنا يجدر بنا أن نذكر المثال المشهور الذى أورده سارتر فى كتابه « الوجود والعلم »^(٤١) ، والذى يبين لنا أن هناك علماً فى صميم الوجود ، وأن هذا العلم هو أصل الحكم السلبى . هذا المثال هو مثال المقهى حيث أكون متواضعاً على اللقاء مع أحد الأصدقاء . فحين أدخل إلى المقهى متخلفاً قليلاً عن موعدى يكون المقهى بكل ما فيه من مقاعد ومناضد وبكل رواده وضوابطه وجوداً متمثلاً . ولكن بحثى عن صديق أو توقي له يعنى أن كل الأشياء التى يقع عليها بصرى فى المقهى تتلاشى ، أو بتعبير سارتر تكاد تلويح حيث تقع فى هامش الشعور . إنها تنحل إلى نوع من اللاوجود . وهذا اللاوجود هو الشرط الضرورى لظهور

الصورة الرئيسية التي هي حضور صديق؛ إنه بمثابة نوع من الأرضية background التي سترسم عليها صورة صديق . ولكني لا أجد صديق ، وعندئذ يبدو لي غياب هذا الصديق كأنه نوع من الوجود قائم بين نظرتي وبين المقهى الذي يتلاشى . من هذا نرى مباشرة أن هناك علماً مزدوجاً : ثمة علم في تلاشي المقهى كشرط لظهور صورة صديق أى من حيث إنه يتحول إلى « أرضية » كي تنطبع عليها صورة صديق ، وثمة علم في التلاشي المستمر لهذه الصورة التي أتوقعها وهي صورة هذا الصديق والتي لا أجدها في نفس الوقت . وعلى ذلك فعندما أقول : « صديق ليس موجوداً هنا » وأصدر هذا الحكم السلبي فإن الأمر لا يرجع إلى حصولي على مقولة السلب ، وإنما يرجع بالعكس إلى مثول الوجود أو العلم بالنسبة لي .

وأول ما يجب أن نلاحظه مما سبق هو أن العدم — في فلسفة سارتر — ينبغي أن يفهم بمعنى إنساني لأن سارتر يشتقه من ظاهرة التساؤل ثم من ظاهرة النفي وهي ظواهر إنسانية . وكذلك حين يشتق العدم من صلب الوجود فإنما ينظر إلى الوجود من حيث ما يبدو للإنسان كما تقضي بذلك الفينومولوجيا . ففي المثال السابق بدا المقهى بالنسبة لي مصطبغاً بطابع العدم رغم أنه في ذاته وجود ممتلئ . فالعدم هو عدم في نظر الإنسان وحده وبالقياس إليه وليس علماً في نفس الوجود الموضوعي مستقلاً عن الإنسان . ومن هنا كان الإنسان في فلسفة سارتر لا يستطيع إعدام أى موجود موضوعي في ذاته ، وإنما كل ما يستطيعه هو إعدام هذا الموجود بالنسبة له وفي نظره فحسب . إنه يستطيع أن يعلم صلته بأى موجود لا أن يعدم الموجود في ذاته . ولكن ما معنى إعدام الصلة بالموجود ؟

إن الوعى كما رأينا يقصد إلى الأشياء — في — ذاتها لينفصل عنها . وهذا الانفصال معناه أن الوعى يعي الأشياء ويميز عنها في آن واحد . وبوعى الأشياء تتحول من وجود — في — ذاته إلى وجود لأجلنا . ومعنى ذلك أن الوعى يقتطع من العماء المشوش شكلاً ويكسبه معنى ، أى أنه يخلق من ركام الشيء — في — ذاته الذى لا معنى له حداً أى شيئاً معيناً . وهو إذ يفعل ذلك فإنه يعتبر مؤقفاً أن الأشياء الأخرى التي لا يقصدها غير موجودة ويقلف بها في العدم . « الموجود المعتر هو

« هذا » وهذا « لا شيء » . « إن المفعى الذى يوكل إليه هدف ما يعنى بتصويب مدفعه نحو اتجاه معين بصرف النظر عن جميع الاتجاهات الأخرى » (٤١) . فالإدراك إذن هو اقتطاع شيء من سائر المظاهر ووصى هذا الشيء مع التميز عنه ، أى أن الوعى يضع نفسه خارج الوجود ؛ لأنه — كما يقول سارتر — « وجود يأتى العدم بواسطة إلى الأشياء » (٤٢) . فلكى يعطى الوعى معنى لشيء ما عليه أن يفصل عن الأشياء الأخرى وأن يرميها فى « العلم » . وهذا يعنى أن الوعى لكى يقطع من الواقع ويعطيه معنى فإنما عليه أن يختار وأن يحلف ، وليس الاختيار والحلف والتفسير بالتالى إلا عملية التفكير . فعنى الملائشة (٤٣) إذن هو التفكير . وبغير هذه القدرة ، أى بغير العلم ، لكان الوعى محصوراً فى الوجود ، ولكان بالتالى واقعاً متحجراً شبيهاً بنفسه ، أى لكان مثل « الوجود — فى — ذاته » خالياً من الحرية ، بينما الوعى حر ، والعلم هو الذى يتيح له مجال الحرية . فالعدم إذن يرفع الوعى بدلاً من أن يخفضه .

والوعى لا يفصل عن الأشياء فحسب ، وإنما هو يفصل كذلك عن ذاته أو هو يلاشى ذاته . وهذا هو ما يتيح للوعى أن يعرف نفسه ؛ إن معرفة الوعى لنفسه تتضمن ابتعاد الذات عن نفسها ، ومن ثمة فإن الذات تعاني شيئاً من الفراغ أو النقص ، لأن الحضور للذات أى معرفة الذات لنفسها يتطلب مسافة أو بعداً بين العارف والمعرف . وهذا النقص ضرورى ؛ يسميه سارتر علماً ضرورياً ويمثله « بالبدوة فى الثمرة » أو « بالسوس فى الخشب » ، فهو إذن مرض من أمراض الوجود . إلا أن هذا المرض هو الذى يتيح للوعى أن يفصل عن ذاته وعن ماهيته بحيث لا يتعين أو يتحدد بمقتضى هذه الذات وإنما يظل بانفصاله عنها مستقلاً وحرّاً .

والوعى ليس قاصراً على الإدراك أى لا تنعكس عليه الموضوعات فحسب ، وإنما يختزن منها ويتصور الأشياء المخزونة ويضع الأسئلة لإزاء كل ذلك . فلكى

L'Être et le Néant, p. 43.

(٤١)

Ibid., p. 58.

(٤٢)

(٤٣) ينبغى أن نلاحظ أن فعل néantiser أو néantiser لا يتضمن فكرة التحليم أو الإزالة

andéantimentement ؛ ولكنه يعنى مجرد الإحاطة بمجال من الوجود non-être .

لا تخطط التثلاث المتصورة بالأشياء المدركة لأبد للوعى أن يلاشى تصوراته ليترك حياً ، أو يلاشى مدركاته الحسية ليتصور . فالعدم والملاشاة شرط الإدراك والتصور .

والمقارنة بين فعل الإدراك الحسى وفعل التخيل من حيث الاتفاق والاختلاف تكشف عن مثل أشياء في الذهن غير موجودة ، أى عن قدرة الإنسان على تصور ما هو عدم . فالتخيل يحمل إذن من جهة عامل إنكار إذ هو حكم سالب بالمعنى الدقيق ، ومن جهة أخرى يحررنا من شرائط الوجود العالمى . فهو إذن شرط لحرية النفس (٤٤) — وسنعود لموضوع الحرية بصدد الحرية السارتريّة . والذى يهمنى هنا هو قيام الخيال على أساس قدرة النفس على النفى ، إذ أن هذا النفى يتضمن السلب والعدم ، كما يتضمن ارتداد الفنان على مسافة مناسبة من اللوحة تحديداً لجملة الصورة وملاشاة لجموع اللمسات الصغيرة التى تؤلفها (٤٥) .

وسلوك الوعى أثناء الانفعال يبرز كذلك فكرة العدم ، فإن الإغماء بسبب الخوف الشديد من خطر محقق كواجهة حيوان مفترس إنما يعنى ملاشاة أو الرغبة فى ملاشاة هذا الخطر بحيث لا نعود نراه أو نحس به . وهذا السلوك هو أقصى ما نستطيعه فى مثل هذه الحالة . « فأنا أستطيع أن ألاشى الخطر كوضوع للوعى ولكنى لا أستطيع ذلك إلا بأن ألاشى الوعى ذاته » (٤٦) .

وينبغى أن نلاحظ أن العدم بهذا المعنى وفى فلسفة سارتر ليس شيئاً مطلقاً وإنما هو شيء نسبى بالمعنى السارتري أو تابع لأفعال الوعى . وقد عرفنا أن الخاصية الجوهرية للوعى هى القصد وأن الوعى ليس وعياً فحسب ولا يمكن أن يكون كذلك وإنما هو وعى بشيء ما أو هو يتجه نحو شيء ما فالوعى هو فعل اتجاه أو هو فعل قصد . فإذا كان العدم تابعاً لأفعال الوعى وكان الوعى بالضرورة فعل اتجاه وقصد ترتب على ذلك أن العدم ضرورى وفى نفس الوقت نسبى : ضرورى لأن

(٤٤) نجيب بلوى : مجلة الكاتب المصرى : عدد أبريل ويوليو سنة ١٩٤٦ : الإدراك والخيال — انخيل والوجيد .

Jean-Paul Sartre : L'Imaginaire, p. 234-

(٤٥)

J.-P. Sartre : Esquisse d'une Théorie des Emotions p. 53.

(٤٦)

الوعي بالضرورة فعل ، والفعل - سواء أكان إدراكاً أم تصوراً أم تخيلاً - يقتضى بالضرورة العدم. والعدم كذلك نسبي لأنه متعلق بأفعال الوعي أو هوانع لها . رأينا المقولات الأساسية في فلسفة سارتر وهي : « الوجود - لأجل - ذاته » و « الوجود - في - ذاته » و « العلم » . لذلك يتعم أكبر مؤلف فلسفي له بعنوان « الوجود والعدم » . ولكلمة الوجود عند سارتر معان مختلفة أهمها « الوجود - لأجل - ذاته » و « والوجود - في - ذاته » ، فهذان يكونان نحوين للوجود متعلقين أحدهما بالآخر من حيث إن الوجود - لأجل - ذاته هو انفصال مستمر عن الوجود - في - ذاته . ولإزاء هذا الانفصال أقامت المذاهب الفلسفية منذ عصر اليونان من الوعي أو الأشياء جوهرين منفصلين ، فبقى الوجود لدى هذه المذاهب ثنائية لا تنحل ، واستحالت المعرفة وامتنع العمل. وهذا هو ما يمكن أخذه على هذه المذاهب الفلسفية ، سواء أكانت قائمة كالتالية على أولية الوعي أم كالتواقعية على أولية الموضوع . أما سارتر فيقيم أنطولوجيا تصف كيف يتعلق الوعي - لا على أنه مادة أو عملية أو وظيفة ، بل باعتباره حضوراً إنسانياً في العالم - بأنحاء الوجود المختلفة . ومثل هذه العلاقة بين الذات والموضوع لا يمكن أن تقوم ولا يمكن بالتالي أن تسمح بقيام المعرفة والعمل وأي شكل من أشكال التجاوز إذا نظرنا إلى الوعي على أنه وجود متطابق مع الأشياء أو الموضوعات العالمية ، وإنما تقوم هذه العلاقة إذا اعتبرنا الوعي مجرد انفصال دائم وملاشاة مستمرة يتحدد الوعي بمقتضاها بأنه لا شيء أو بأنه حركة انفصال فحسب . هذا الوعي أى هذا اللاشيء البحث الذى يضعه سارتر ليحدد الوجود ويعرفه دون أن يكون خاصية له أو شيئاً آخر موضوعاً لإزائه ليس مجرد فرض افترضه سارتر ليحل به إشكال الفلسفة وإنما له مكانه في وصف الشروط الوحيدة التى تجعل حضورنا في العالم ممكناً .

وعلى هذا فالأنطولوجيا كما يقيمها سارتر تبين لنا كيف يتعلق الوعي بالجسم ، وبموضعه من العالم ، وبالماضى والحاضر والمستقبل ، وبالمعرفة وبالرغبة والإرادة والاختيار ، وبالحياة والعمل ، وبالقيمة والمثل ، وأخيراً بكل وعي آخر . والغاية عند سارتر من هذه الدراسة هي أن يكشف عن موقف الإنسان وعن حريته ، وأن يبين إمكان المعرفة وإمكان العمل ، وأن يضع أساساً للأخلاق - متابعاً في كل ذلك المنهج الفينومولوجي .

ثانياً: الموقف الأساسى - الحرية

انتضح لنا أن العدم يقوم فى صلب الوجود ، يصدر عن الوعى أى عن الإنسان ،^١ - الحرية والعدم ويحدث فى الأشياء فراغاً وتمزقاً . « واستعداد الإنسان لإفراز علم يعزله ، قد سماه ديكاوت بعد الرواقين حرية »^(١) . ولكن سارتر يرى أن الحرية بهذا المعنى لا تعلق أن تكون لفظاً ، فلا ينبغي أن نكتفى بهذا بل نتساءل على أى نحو يجب أن تكون الحرية الإنسانية حتى يلزم أن يأتى العلم عن طريقها إلى العالم^(٢) ؟

ليست الحرية - فى فلسفة سارتر - قدوة من قدرات الروح أو ملكة يكتسبها الإنسان ، ويمكننا أن نتناولها بعيدة عنه وأن نصفها كشئ مستقل ، وإنما هى فى صميم وجود الإنسان بحيث لا يمكن تناولها دون أن ندرس الوجود الإنسانى . ولكن الوجود الإنسانى - كما رأينا - هو الوجود الذى ينفذ عن طريقه العلم إلى الأشياء . إنه شرط لازم لظهور العلم ، وبالتالي فإن الحرية هى شرط لازم للعلم . والعلاقة بين وجود الإنسان وماهيته ليست شبيهة بعلاقة وجود الأشياء وماهيتها ، فنحن قد رأينا (الفصل الثالث - المقالة الأولى - ب - الوعى ؛ أن الإنسان ليس حاصلًا أصلاً على أى ماهية معينة تتحدد فى نطاقها أفعاله ، وإنما وجوده سابق على الماهية كما يقول سارتر ، بينما الأشياء تخضع لماهياتها ، كما تنمو الشجرة - حين تتوافر لها البيئة اللازمة - وفقاً لماهيتها التى تنطوى عليها البذرة الصغيرة . وإذن فالحرية الإنسانية هى - مثل الوجود - سابقة على الماهية . يقول سارتر : « إن ماهية الكائن البشرى معلقة بحريته . وإن ما نسميه حرية هو إذن لا يمكن تمييزه عن وجود » الحقيقة الإنسانية . « إن الإنسان لا يوجد أولاً ليكون بعد ذلك حراً ، وإنما ليس ثمة فرق بين وجود الإنسان و « وجوده - حراً »^(٣) .

سارتر إذن يربط من جهة بين الوجود الإنسانى وبين العلم من حيث إن الوجود

L'Être et le Néant, p. 61.

Ibid., p. 61.

Ibid. p. 61.

(١)

(٢)

(٣)

لازم لإفراز العلم ، وهو يربط من جهة ثانية بين الوجود الإنساني وبين الحرية من حيث إن الحرية هي في صميم الوجود وتسبق الماهية الإنسانية . ومعنى ذلك هو أن الحرية في فلسفة سارتر هي مرتبطة بمسألة العلم من حيث هي شرط لازم لظهوره . ونحن نريد أن تقتصر على هذه العلاقة بين الحرية والعدم نرى كيف ينتهى سارتر إلى النظر إلى الحرية باعتبارها تركيباً أصيلاً في صميم الوعى ، وإلى التوحيد بين الحرية الإنسانية وقدرة الوعى على إفراز العلم .

أول ما يبدو لنا هو أن انفصال الإنسان عن العالم مشروط بانفصاله عن ذاته . والواقع أن هذا الانفصال أو القرار عن الذات — كما لاحظ سارتر بحق — هو من سمات الفلسفة الحديثة ؛ فتجده في الشك كما وصفه ديكارت ، وفي الروح المطلق الذى تكلم عنه هيجل ، وفي معانى التجاوز عند هيجلر والقصد عند برنتانو وهومرل ؛ فجميع هذه الفلسفات ترى في الوعى الإنسانى نوعاً من القرار عن الذات ، ولكنها لا تنظر إلى الحرية باعتبارها تركيباً أصيلاً في صميم الوعى^(٤) . أما سارتر فيرى أن « الحرية هي الكائن البشرى الذى يفرز علمه الخاص فيستبعد ماضيه » (وكل ذلك مستقبلاً)^(٥) . ومعنى ذلك أن الوعى حاصل على قدرة الانفصال عن ذاته أو حاصل على قدرة القرار عن ذاته . وانفصال الوعى عن ذاته يعنى أن يقوم الانفصال بين الحاضر النفسى المباشر من جهة وبين الماضى أو المستقبل من جهة أخرى . وهذا الانفصال نفسه هو العلم إذ أن ما يفصل السابق عن اللاحق إنما هو لا شيء ، وهذا اللاشيء لا يمكن صوره إطلاقاً لجرد أنه لا شيء^(٦) . وهذا لا ينفى تعلق الوعى الحاضر بالوعى السابق من حيث إن الثانى يفسر الأول أو يغيره مع بقاء الوعى السابق على أساس هذه العلاقة الوجودية مستبعداً أو موضوعاً بين قوسين ، كما يوضع العلم في ذاته وخارج ذاته بين قوسين عندما يمارس الوعى التعليق الفينومولوجى . وإذن فليس ثمة حاضر للوعى إلا من حيث إن الوعى يملك القدرة

L'Être et le Néant, p. 62.

(٤)

(٥) الوجود والعدم ص ٦٥ . — إن الوعى يستبعد ماضيه حين يقول : « أنا لست هذا الماضى » ، ويستبعد مستقبله حين يقول : « أنا لست هذا المستقبل » . ونحن تقتصر هنا على دراسة انفصال الوعى عن الماضى لأنه إذا تأكدت حرية الوعى إزاء الماضى فهي تتأكد بالأولى إزاء المستقبل .

L'Être et le Néant, p. 64.

(٦)

على الملائشة ؛ وهذه القدرة هي ما يتيح للوعي الإفلات من العلية لأن العلية تلزم التالى بما يكون عليه السابق ، بينما التالى هنا أى الحاضر منفصل عن السابق حر إزاء الماضى . وهذا هو معنى أن يكون الوعي قادراً على أن يدخل بين الحالة الواقعة والحالة السابقة هذا « الثلاثى » . وعلى نفس النحو السابق — وكما رأينا فى « القسم الأول من هذا الفصل — د — العلاقة بين الوعي وموضوعه — ليس ثمة وعى إلا من حيث هو حاضر إزاء موضوع ليس إياه ، أى من حيث هو انفصال عن الموضوع وارتداد مستمر لإزاء الموجودات .

هذا الارتداد أى الانفصال والملائشة هو ما يتيح الحرية الإنسانية . لذلك يتحدد الوعي باستمرار بسبب الملائشة بأنه انطلاق مما كانه فى الماضى وحتى اللحظة الحاضرة تجاه المستقبل لأنه قد كان الماضى الذى تملأه وسيصبح المستقبل الذى لم يكن بعد . — وهذا هو معنى عبارة سارتر « إن الوعي هو ما هو ، وهو ما ليس هو » ؛ فالوعي هو ماضيه وكذلك مستقبله ، وهو فى نفس الوقت ليس هذا الماضى أو هذا المستقبل . وهذا يعنى أن الكائن الواعى حر لأن رفض الماضى وتعليه وكون الإنسان متجاوزاً لذاته متجهاً نحو إمكانيات السلوك المستقبل ونحو ما يرميه لنفسه إنما يعنى أن الإنسان حر أو بالأحرى الإنسان هو الحرية .

الحقيقة الإنسانية إذن هي الحرية الإنسانية — هي هذا الرفض المستمر وهذا التجدد المستمر بحيث لا يستطيع الإنسان أن يقرر ما هو كائن لأنه بينما يحاول أن يتكلم فإن ما يتكلم عنه يترلق إلى الماضى ويصبح ما كان وليس ما هو كائنه . ذلك إذن هو شأن الوعي عندما ينعكس على ذاته ، فإن النفس المنعكسة ليست هي النفس العاكسة . فالوعي ليس ما هو كائن بل ما هو لا يكون وما هو سيكون : إنه ليس ما هو كائن بمعنى أنه ليس حاضره ، لأنه دائماً يتجاوز هذا الحاضر وينفصل عنه ، كما يفعل مثلاً الطالب الراسب حين يقرر الخروج عن كسله مؤكداً حريته وتجدد خلقه بصفة دائمة ، وكما كان يفعل الرجل الفرنسى إبان الاحتلال الألمانى حين يرفض هذا الاحتلال ويعمل على التخلص منه . والوعي هو ما — لا — يكون الآن ، أى هو الذى كان بمعنى ماضيه الذى تملأه ، كما يفعل « الرجل الذى يتوقف بإراداته عند فترة من حياته ويرفض اعتبار التغيرات

اللاحقة» (٧) ، وكما هو الحال لدى المصابين بأمراض نفسية الذين يرى التحليل النفسى أن حياتهم الوجدانية تقف بهم عند إحدى مراحل النمو الطفلية . والوعى هو ما سيكون بمعنى مستقبله الذى ينتجه إليه ويتدفق نحوه فى انفصاله عن الماضى ، كما يفعل فى معظم الأحيان الرجل المتحرر الذى يؤمن بالمستقبل ويعمل على تحقيقه والتخلص من حاضره وبماضيه ، أو كما يفعل كذلك الرجل الحالم الذى يأمل دائماً فى مستقبل وغد يحقق له أحلام يقظته . ومعنى ذلك أن سارتر ينظر إلى الوعى من وجهات متعددة ويطلق عليه ما يجمع من هذه الجهات من محمولات : فالوعى « هو الماضى » منظوراً إليه كشئ محقق أى من حيث هو جمود ، والوعى « هو المستقبل » منظوراً إليه فى تدفقه أى من حيث هو حياة وتدفق ، والوعى ليس « شيئاً » منظوراً إليه فى حاضره . وهذه الاعتبارات هى التى يستخدمها سارتر فى تعريف الوعى تعريفات مختلفة قد تبدو معقدة لأول وهلة إلا أنها تنحل إلى قضايا بسيطة إذا راعينا فى النظر إليها هذه الجهات المختلفة . وجميع هذه الجهات تجعل من الوعى كما يقول سارتر « الموجود الذى يكون ما لا يكونه وللذى لا يكون ما يكونه » (٨) ، وتعنى أن الوعى من حيث هو وعى ليس إلا القدرة على الملائشة أو الانفصال أو كما يقول سارتر القدرة على إفراز العدم . بهذه القدرة يتحدد الوعى بأنه حرية . — فالحرية هى قدرة الوعى على أن يفرز عده الخاص .

ب - الحرية
والتجاوز

ولكن الحرية من جهة أخرى وفى نفس الوقت هى قدرة الوعى على أن يقر ذاته . ويتضح ذلك من النظر فى الوعى الإنسانى من حيث هو يفكر فى ذاته وفيما عداه من الأشياء ، فإن الوعى الإنسانى يضع بملك خارجه كل ما هو ليس إياه . — وإذن فثمة أنا وثمة عالم أضمه فيحيطنى ويشملنى ضمن نطاقه . والكاائن الواعى يتجاوز العالم أى الوجود الخام الذى يتحول بمجرد تجاوزه إلى وجود مقول (٩) ، فالتجاوز هو ما يمنح صفة الوجود للموجود بمعنى أن يصبح مقولاً فيكسب طابعاً

L'Être et le Néant, p. 97.

(٧)

(٨) هذا النص الذى يميز عن التركيب الأنطولوجى الوعى من حيث هو انفصال وبلاتنة مستمرة واتجاه وتروع دائم يرد فى « الوجود والعدم » مراراً ويكاد يتكرر فى معظم فصوله . ونحن نشير إليه هنا كما جاء فى ص ٩٧ من « الوجود والعدم » .

(٩) راجع الفصل الثالث - المقالة الأولى - د - الملائة بين الوعى وموضوعه .

معيناً ومعنى خاصاً ، كأن يصبح مرغوباً فيه أو مرغوباً عنه ، وكأن يصبح عاقماً أو أداة . فالعالم يتحول عن طريق التجاوز من كاوس مبهم إلى أشياء ذات دلالات محددة . وبسبب هذا التجاوز يتصف الوعى بأنه حر . — فالحرية هى قدرة الوعى على التجاوز بحيث يفهم ذاته ويضع العالم ، والفاعلان متلازمان .

وربما كانت المقارنة هنا بين معنى التجاوز عند سارتر ومعنى التجاوز عند هيدجر تتيح لنا أن نتبين ارتباط فكرة التجاوز عند كليهما بتقرير الحرية الإنسانية : ففى فلسفة هيدجر ليس الإنسان ذاتاً مغلفة على نفسها ، وإنما هو وجود أو وعى متجه ضرورة — وبحسب خاصية القصد التى قررها هوسرل — نحو موضوع ما . واتجاه الوعى نحو الموضوع يعنى أنه ليس وعىاً فحسب ، أعنى وعىاً بغير موضوع ، وإلا لم يكن وعىاً ، وإنما هو وجود فى حركة دائبة يترتب عليها مباشرة أن يتجاوز الإنسان ذاته ليتجه نحو شيء ما . ولكن هذا التجاوز لا ينتهى بالإنسان إلى شيء أعلى منه كما فى فلسفة كيركجارد مثلاً أو جبريل مارسيل وإنما هو تجاوز نحو العالم . فالتجاوز إذن يعنى عند هيدجر أن الموجود البشرى يفارق ذاته ليتجه نحو العالم حوله ، وبمقتضى هذا الاتجاه يتقرر وجود العالم ويلركه الوعى ويستحوذ عليه . ومن هنا كانت الصفة الأصلية للوى والمميزة له أنه وجود — فى — العالم ، ومن هنا أيضاً كان العالم — من الناحية الأنطولوجية — يخص الموجود البشرى ويدخل ضمن تركيبه ومقوماته . وهنا يعنى أن الإنسان فى فلسفة هيدجر ليس منفصلاً عن العالم وإنما هو بالعكس وجود — فى — العالم . والوجود — فى — العالم ليس بالتالى صفة تنضاف إلى الوعى وإنما هى ضمن تركيب الوعى . أعنى أنه يدخل فى تركيب الوعى أن يكون موجوداً — فى — العالم وإلا لم يكن وعىاً .

وهنا نرى الفارق بين فلسفة هيدجر وفلسفة سارتر : فالوى عند سارتر هو وعى شيء ما ، لا من حيث هو وعى متصل بهذا الشيء ، وإنما بالعكس من حيث هو وعى منفصل عنه ، بينما الوعى فى فلسفة هيدجر هو وعى متصل بشيء ما وبموضوع ما . وبناء على ذلك فالتجاوز عند هيدجر هو تجاوز الذات لنفسها وفى اتجاهها نحو العالم ، بينما التجاوز عند سارتر هو تجاوز الذات لنفسها وللعالم فى اتجاهها نحو المستقبل . والتجاوز فى الفلسفتين هو الذى يتيح للوى أن يضع

ذاته وأن يضع العالم : إنه يضع ذاته ويضع العالم في فلسفة سارتر من حيث هو متميز عن العلم ومتفصل عنه ، وهو يضع ذاته ويضع العالم في فلسفة هيدجر من حيث هو وعي متجه نحو العالم ويرتبط به . — وهو في الحالتين يقضي بضرورة الحرية الإنسانية من حيث هي خاصة جوهرية للذات .

إلا أن ثمة فارقاً جوهرياً نستطيع أن نلمحه بين معنى الحرية عند سارتر ومعنى الحرية عند هيدجر بالنظر إلى معنى التجاوز عند كل منهما : فالذات — في فلسفة سارتر — هي — على نحو ما رأينا — في القسم الأول من هذا الفصل — د — العلاقة بين الوعي وموضوعه — في مفارقة دائمة لنفسها وفي تجاوز مستمر للذات . وانفصال الذات عن نفسها يعني عدم خضوعها لما هي تفرق عنه وما تتجاوزه ، فهي ليست إلا تتجاوزاً مستمراً للذات . وهذا التجاوز هو الذي يتيح للإنسان أن يكون هو نفسه أساساً خالصاً للذات ، أعني أن يكون هو نفسه الذي يصنع ذاته . — وهذا هو معنى الحرية في فلسفة سارتر بصفة خاصة . أما في فلسفة هيدجر فبالرغم من أن التجاوز هو الذي يتيح الحرية الإنسانية إلا أن الإنسان في تجاوزه وشروعه نحو المستقبل مرتبط بتحديدات معينة : فهو مرتبط أولاً بماضيه الذي لا بد له من أن يتقبله على نحو ما ، وهو مرتبط ثانياً بالعالم من حيث إن الوجود في فلسفة هيدجر هو وجود — في — العالم ، وهو مرتبط ثالثاً بغاية قصوى يشرع نحوها وهي الموت من حيث إن الوجود في فلسفة هيدجر هو وجود — من أجل — الموت أو وجود لقضاء *Sein zum Ende* . وفي هذه الارتباطات جميعاً نشعر بما يمسك بالحرية في فلسفة هيدجر من قيود وما يطفى عليها من عناصر الضرورة ، بحيث تبدو لنا على أنها ليست فلسفة حرية كما هو الأمر في فلسفة سارتر .

والواقع أن ما نلحظه من فوارق بين فلسفة سارتر وفلسفة هيدجر يرجع في جملة إلى اختلاف المقولة الرئيسة التي يتخذها كل منهما أساساً لفلسفته ويجعل منها أول وأهم مقومات الوجود الإنساني . ففي فلسفة هيدجر لا يمكن أن يكون هناك وجود بشري لم يكن مرتبطاً ارتباطاً أولياً بالعالم ، قال الوجود — في — العالم هو أول وأهم مقومات الوجود الإنساني . أما فلسفة سارتر فتقوم أساساً على اعتبار أن الوجود الإنساني هو في جوهره انفصال وملاشاة ؛ فالانفصال والملاشاة هي التركيب الأنطولوجي للوعي .

فإذا نظرنا - في فلسفة سارتر - إلى هذا التركيب الأنطولوجي الوعي بدا لنا الوجود الإنساني في صورة حركة دائية قوامها الانفصال من الماضي والاتجاه نحو المستقبل . وهذه الحركة عنها تعني أن الوجود الإنساني ليس وجوداً موضوعياً مطابقاً مع ذاته وليس في وسعنا بالتالي أن نحدد ماهيته . إن الإنسان في فلسفة سارتر ليس حاصلًا على أى ماهية ثابتة وإنما تتوقف ماهيته على سلسلة أفعاله واختياراته . ولكي يختار الإنسان لابد له أولاً من أن يكون موجوداً . ومن هنا كانت القضية الرئيسية التي تقرر في فلسفة سارتر أن « الإنسان كائن أولاً » ثم يصير بعد ذلك هذا أو ذاك « (١٠) » .

ليس الإنسان إذن حاصلًا من الأصل على ماهية ثابتة . إن الماهية الإنسانية كما يقول سارتر لاحقة للوجود . وقلنا بأن الإنسان يتجاوز ذاته يعنى أن الوعى ليس موجوداً متحجراً ثابتاً أو موجوداً خاضعاً لأية ماهية سابقة عليه وإنما هو موجود قادر على الانفصال عن حالته الراهنة ليقرر لها معناها الذى يختاره بمحض حريته . وإذن « فاهية الكائن البشرى معلقة بحريته » ، وإنكار هذه الماهية ، أعنى إنكار أن تكون سابقة على الوجود الإنساني ، هو ما يتيح للإنسان مجال الحرية . وهذا هو امتياز سارتر على الفلاسفة التي تقول بالماهية فتقع في الجبرية ، وعبثاً تحاول الخروج منها ، فإن الخروج إلى الحرية يقضى بالضرورة أن ننحى الماهية السابقة بحيث يصبح الوجود الإنساني فعلاً إنسانياً هو فعل الانتقال أى الصيرورة من حال إلى حال ، وبحيث تكون هذه الصيرورة مختلفة عن التغيرات المادية التي تكمن في علل سابقة تنبع مجال التنبؤ وتقضى بالآلية . أما الصيرورة لدى الإنسان فتؤدي إلى جليد وتفترض ضرورة الحرية ، ومن ثم يكون الوجود انتقالاً مما كان إلى ما لم يكن بعد . والوجود بهذا المعنى يصبح ميزة خاصة بالإنسان وحده بل ميزة مقسور عليها الإنسان لأن الإنسان لا يأتى إلى الوجود كموضوع في مكان وزمان بل كششاط مستمر للحرية . - فليس هناك معنى لأن تقول ببنى على الإنسان أن يكون حراً إذ لا يمكنه إلا أن يكون كذلك. الإنسان إذن مقسور - من حيث هو نشاط حر - على أن يكون حراً بصفة دائمة ؛ إنه يمارس حريته في كل فعل

وفي كل سلوك ؛ « إنني مدان بأن أكون حراً » (١١) .

٢ - الحرية
والقلق

ولكن هذه الحرية التي يدان بها الموجود البشري لا يعيها ولا يدركها إلا ويصاب بالقلق . فالقلق هو شعور مقترن بإدراك الوعي لحرية أو أن « القلق هو كيفية وجود الحرية كواعية بوجودها » . وهذا هو ما يعنيه سارتر بقوله إن « في القلق يُثار إشكال وجود الحرية بالنسبة لذاتها » (١٢) . ولكن ما هي حلة هذا القلق ؟ لقد رأينا أن الوعي ينفصل عن ذاته وعن ماضيه في شروعه الدائم نحو المستقبل ، وأن هذا الانفصال يعني أن الوعي ليس حاصلًا أصلاً على ماهية يهتدى في سلوكه وأفعاله بما تقضى به وما تحتم عليه . ومن هنا كان الوعي حراً وكان محروماً في هذه الحرية من أن يهتدى بأى هاد . إنه لا يجد معونة في علامة على الأرض تهديه السبيل . وهذا هو ما يعبر عنه سارتر بالمهجر *déshérence* ، فالإنسان مهجور ومنزل من جميع النواحي : إنه مهجور لأنه ليس هناك إله في فلسفة سارتر ، ولأنه ليس هناك بالتالي ماهية إنسانية . وهو مهجور كذلك لأنه لا يرتبط بالعالم ولا بماضيه ولا بماضره الجسمى . فإذا ما أتيح للإنسان أن يدرك أنه مهجور ، وأنه بالتالي مسئول عن كل ما يصنع لأنه حر في كل ما يصنع ، انتابه عندئذ شعور بالقلق وبالحصص النفسى . فالشعور بالقلق إذن يرجع إلى الشعور بالانعزال . يقول سارتر : « ينشأ القلق عندما يرى الوعي نفسه مقطوعاً عن ماهيته بواسطة العدم أو مفصولاً عن المستقبل بواسطة حرية نفسها » (١٣) . فالإنسان الحر المهجور لا يمكن أن يقوم بأى عمل إلا ويشعر ضرورة بنوع من الجزع أو القلق . إنه يصنع ذاته ويختار ذاته من غير أن يعينه في هذا الاختيار أى هاد من السماء أو على الأرض . ولهذا فإنه لا يختار ويدرك حرية في اختياره إلا ويشعر ضرورة بالقلق .

القلق إذن هو الشعور بالحرية ذاتها . والقلق يختلف عن الخوف لأن « الخوف هو خوف من كائنات في العالم » بينما « القلق هو قلق إزاء الأنا » - إنه شعور الوعي بانفصال آتات الزمن ، وبالتالي بانفلات المعلول عن العلة ، فهو إذن قلق الأنا إزاء

Jean-Paul Sartre : L'Être et le Néant, p. 515.

(١١)

Ibid., p. 66.

(١٢)

Ibid., d 73.

(١٣)

الماضي وإزاء المستقبل . وسارتر يوضح لنا دلالة هذا القلق ومغزاه في مثالين يجلهما تحليلاً رافعاً ويكشف أولهما عن قلق الأنا إزاء المستقبل كما يكشف الثاني عن قلق الأنا إزاء الماضي .

أما المثال الأول فهو مثال السائر في طريق ضيقة تطل على الهاوية^(١٤) . وسارتر يبين لنا أن ما يصيب هذا السائر من جزع ومن دوّار لا يرجع إلى خوفه من الوقوع في الهاوية ، وإنما يرجع إلى خوفه من أن يلقى بنفسه في الهاوية : فقد أكون سائراً في هذه الطريق وأرى الخطر ماثلاً أمامي في الهاوية السحيقة . إنه خطر ينبغي على أن أتجنبه ، ولكن ثمة احتمالات عدة قد تحولوه من مجرد خطر إلى حقيقة واقعة : فقد تنهار الأرض الرخوة من تحت قدمي ، أو قد تتزلزل على حجر صغير وأقع في بلعة الهاوية . إنني عندئذ وإلى هذا الحد أخاف من الهاوية وأخاف من الخطر الذي يأتي من الخارج ، كأثنى موضوع لا يملك في ذاته شيئاً من مستقبله . ولكن المسألة لا تقف عند هذا الحد ، فأنا لست مجرد موضوع ، وإنما أنا ذات تدفع عنها خطر الموقف الذي يتهددني ، فقد أحترس من الأحجار وقد أبتعد عن حافة الطريق . فهناك إذن إمكانياتي أنا ، وهي إمكانيات لا تأتي من الخارج ولا تتحدد بعوامل خارجية . وهي ليست إمكانيات ولا يمكنها أن تكون كذلك إلا لأن هناك بجانبها إمكانيات أخرى ؛ فلا معنى لكوني أستطيع الاحتراس لو لم أكن أستطيع عكس ذلك ؛ فأنا أستطيع أيضاً ألا أحترس وأستطيع أن أقذف بنفسى في قلب الهاوية . إنني أستطيع أن أفعل كل ذلك لأنه إذا لم يكن ثمة ما يجبرني على إنقاذ حياتي فليس ثمة ما يمنعني من الاندفاع في الهاوية . فحياتي إذن ليست متعلقة بالطريق الضيقة وليست متوقفة على عوامل خارجية، وإنما هي متعلقة بي أنا وبما سأفعل في المستقبل . وهو مستقبل لم يتحدد بعد فأنا حر إزاء هذا المستقبل ، ولكني أيضاً قلق إزاء هذا المستقبل . إنني أشعر بهذه الحرية وأشعر بتعدد إمكانياتي ، فأشعر بأن حياتي وموتى كليهما متعلقان بي وحدي ومتعلقان بحريتي وحدها ، وهذا هو القلق .

أما المثال الثاني فهو مثال المقامر^(١٥) ، وهو يكشف لنا عن قلق الأنا إزاء

L'Être et le Néant, p. 66-69.

(١٤)

Ibid., p. 69-71.

(١٥)

الماضي : فقد أكون مقامراً وأقرر بمحض حريتي وبنية خالصة أن امتنع منذ اليوم عن لعب الميسر . إنني أعتقد أنني أضع بمقتضى قرارى هنا سداً منيعاً بينى وبين اللعب بحيث أستطيع أن ألبأ إليه وأحتجى ورايه كلما راودنى الإغراء فى اللعب . إلا أنني أجد نفسى من جديد أمام مائدة اللعب ، وربما اتجهت إلى هذا السد أى إلى عزى السابق ، وعندئذ أرى على الفور أنه قد انهار وأننى أصبحت عاجزاً عن الاستعانة به . إننى أذكر عزى السابق ولكنى أذكره فحسب ، أعنى أنه لم يعد إلا مجرد ذكرى . لقد صممت من قبل على عدم اللعب ، ولكن هذا التصميم والعزم لم يعد له أى فاعلية أو أثر . إنه مجرد حدث نفسى قد تجمد وانقضى ، وأنا قد تجاوزته وأصبحت فى حاجة إلى عزم جديد ، بل أصبحت فى حاجة إلى أن أخلقى بواحد هذا العزم الجديد . — وهكذا أقف أمام مائدة اللعب وأنا أملك حريتي المطلقة ؛ فلا شيء يمنعنى عن اللعب كما أن لا شيء يجبرنى على اللعب . إننى أعانى التجربة وأشعر بأنى وحيد أمامها ، وأنه ينبغى على أن أختار دون أن أجد فى الماضى وفى عزيمتى الماضية ما يعينى على هذا الاختيار الراهن . عندئذ أشعر بالقلق والجزع .

هذا القلق الذى نشعر به حين لا نجد فى الماضى أو فى المستقبل ما يعيننا على السلوك وحين لا نجد فى الأشياء من حولنا ما يحدد أفعالنا أو ما يحتم علينا أفعالاً معينة — هذا القلق الذى نعانيه حين نشعر بانعدام الصلة بين الدوافع والفعل هو أمر نادر فى حقيقة الوجود ولكنه رغم ذلك وبعد كل شيء أمر ممكن فى أى لحظة : فى كل لحظة توجد باستمرار توجيهات متعددة متنوعة لتوجيه نشاطنا ، وما يختاره الإنسان من هذه التوجيهات يتوقف على إرادته الحرة وحدها ، فيشعر عندئذ بالمسئولية البالغة ؛ إنه يحقق بهذا الاختيار معنى العلم وسماته هو . وهو فى نفس الوقت يجبر على الاختيار وليس ورايه عالم أو ماض أو ماهية إنسانية تتحدد بمقتضاها وفى نطاقها أفعاله . إنه وحيد يفصله العلم ويعزله بصفة دائمة عن كل ما يمكن أن يعينه ، — فهى إذن عزلة دائمة متصاة وتقتضى بالتالى اختياراً متجدداً بحيث يصبح القلق أمراً ممكناً فى أى لحظة .

الوعى إذن معزول فى الحرية ، وفى نفس الوقت ، وبمقتضى عزلته ، مقسور

على الحرية . وهنا يتضح لنا ما في الحرية الساتورية من وضع فاجع ؛ لأنها تريد الإنسان حراً لأن يختار أى سلوك يحدد به ماهيته وتريده في نفس الوقت ملزماً على أن يمارس هذه الحرية ليخلق ماهيته الخاصة دون أن يجد أمامه سلسلة من القيم أو الأنظمة تستطيع تبرير سلوكه . فهو وحيد ليس أمامه أو وراه في مجال القيم الثير مبررات أو أعذار ومع ذلك فهو مشلول عن كل ما يفعل بمجرد ارتكائه في العالم^(١٦) . لهذا رأينا الإنسان يدرك حرته في القلق . وبسبب هذا القلق وما تنطوي عليه الحرية من طابع فاجع يحاول الإنسان الفرار منها . وفرار الإنسان من حيث هو حر هو ما يسميه ساترر سوء النية .

أول ما ينبغي أن نلاحظه هو أن ثمة فارقاً جوهرياً بين سوء النية والكذب العادي : ففي الكذب العادي يعلم الكاذب مخالفته لما يعتقد في أعماق نفسه ، أى أن الكاذب لا ينخدع بكذبه وإنما هناك شخص يكذب وآخر يكذب عليه أو ينخدع بالكذب . أما سوء النية فهو يعنى الكذب مع تصديق النفس ، ولا يتطلب بالتالى غير وعى واحد هو الذى يكذب وينخدع في الوقت عينه بكذبه^(١٧) . ولكن الوعى حين يريد أن يكذب على نفسه لابد له من حيث هو الكاذب أن يكون عارفاً بالحقيقة التى يخفيها عن نفسه من حيث هو المختلوع بالكذب^(١٨) . وبعبارة أخرى ينبغي على الإنسان أن يعرف بالضبط الحقيقة التى يريد إخفاءها عن نفسه كي يستطيع في نفس الوقت أن يخفيها على نفسه . يقول ساترر : « إننى لا أستطيع ابتغاء علم رؤية » مظهر معين لوجودى إلا إذا كنت على علم بالمظهر الذى لا أريد رؤيته ... إننى أهرب لكى أجهل ولكنى لا أستطيع أن أجهل أنى أهرب . فليس الحرب من القلق إلا طريقة لإدراك القلق »^(١٩) .

ما الحليلة إذن ؟ كيف يمكن أن يكون الإنسان سيئ النية ويكون في نفس الوقت قاصداً سوء النية ومدركاً لقصده ؟ كيف يستطيع الإنسان أن يكون سيئ النية ويكذب على نفسه دون أن يقضى ذلك بثناثة الوعى ؟

J.-P. Sartre : L'Existentialisme est un humanisme (Nagel, Paris 1951), p. 37. (١٦)

L'Être et le Néant, p. 87. (١٧)

Ibid., p. 87. (١٨)

Ibid., p. 8a. (١٩)

يبين لنا سارتر — خلال الأنماط السلوكية العينية التي يحلها في « الوجود والعلم » أو يعرضها في مؤلفاته الأدبية — أن سوء النية يتخذ أحد أسلوبيين : هما وجود الإنسان كشئ متحجر ثابت كما توجد الأشياء — في — ذاتها ، ووجوده من حيث هو فرار دائم من حالته الراهنة . وفي كلا الأساويين يحاول الإنسان — السيء النية — أن يقيم نوعاً من التوافق بين الوجود كحقيقة ثابتة لا تتغير والوجود كتجاوز مستمر وتعتمد دائم . وتفصيل ذلك يتضح من المثالين الآتيين :

المثال الأول حالة الجنسية المثلية *Phomosexualité* في الشخص الذي مارس هذا الانحراف المرضي^(٢٠) . فمثل هذا الشخص يحاول — رغم إحساسه بالميل الجنسي نحو الجنس المماثل ورغم تذكرة للمرات التي يكون قد مارس فيها هذا الانحراف — وكى يبدد ما يترتب على هذا الميل وهذا التذكر من إحساس بالذنب ويتخاص منه محاول أن يقنع نفسه بأنه لم يكن مثلي الجنسية . إنه يقنع نفسه بأنه بعيد عن الانصاف بهذه الصفة وأنه بعيد عنها لأنه يفر منها ويتجاوزها باستمرار كأنها أخطاء مضت وانتهت . وهذا يعنى أنه لا يريد أن يكون إلا هذا التجاوز الدائم بحيث يصبح هذا التجاوز عينه حقيقة ثابتة بالنسبة له أو — كما يقول سارتر — واقعاً عارضاً ، كأن هذه الحقيقة أو هذا الواقع العارض هو الوسيلة لإقناعه بأنه قد تجاوز حالة الجنسية المثلية بصفة قاطعة ، وأصبح هذا التجاوز الذي يتيح له الفرار من إحساسه بالذنب هو واقعه الوحيد . وبعبارة أخرى إن مثل هذا الشخص يدعى لنفسه أنه يتجاوز حالته الواقعة أى حالته كشخص مثلي الجنسية ولكنه يفعل ذلك ليدعى لنفسه أن هذا التجاوز ينتهى به إلى حالة واقعة أخرى هي حالة كونه متجاوزاً للجنسية المثلية بصفة دائمة أى حالته كشخص ليس مثلي الجنسية . ومن هنا يمكننا أن نقول إن هذا الشخص يدرك نفسه من حيث هو تجاوز ولكنّه تجاوز يتخذ نمط الواقع العارض . يقول سارتر : « إننى أفر من كل ما أكونه بمقتضى فعل التجاوز . . . وأصبح في مستوى لا يلحقى فيه أى لوم لأن ما أكونه حقيقة هو تجاوزى . إننى

(٢٠) يمرض سارتر لتحويل هذه الحالة والكشف عما تنطوى عليه من سوء نية في « الوجود والعلم » ص ١٠٣ — ص ١٠٥ ، ويصلينا نموذجاً عينياً للسلوك المنطوى على سوء النية في مثل هذه الحالة ، أخص حالة الجنسية المثلية ، في قصة مقولة رئيس *l'Balance d'un chef* وهي ضمن مجموعة أفانيس « الجدار »

أمر من نفسى وأهرب منها وأترك أسماي بين يدي المؤنب . كل ما فى الأمر هو أن اللبس الملازم لسوء النية يأتى من أننى هنا أؤكد أننى أكون تجاوزى على نحو ما يكون الشيء » (٢١) .

المثال الثانى يكشف لنا — بعكس المثال الأول — كيف يحاول الإنسان أن يوجد كواقع عارض وأن يوجد فى نفس الوقت من حيث هو متجاوز لهذا الواقع العارض . وأدق أنموذج لمثل هذا الإنسان هو سلوك المرأة التى تعلم وهى ذاهبة لأول لقاء أنها عاجلاً أو آجلاً ينبغى أن تتخذ قراراً حاسماً والتى تحاول مع ذلك لإرجاء اتخاذ أى قرار : « إن الرجل الذى يتحدث إليها يبدو مخلصاً ومعتزلاً كما تكون المنفصلة مستديرة أو مربعة . . . وهى تحس بعقوبة الرغبة المغرية تملك عليها نفسها ولكن هذه الرغبة الفجة والعارية تخجلها وترعبها . ومع ذلك فإن الاحترام الخالص المجرد لا يفتنها إطلاقاً ، بل إن ما يلزم لإرضائها هو شعور يتجه بكلية نحو شخصها ، أى نحو حريتها الكاملة ، وتقره هذه الحرية ، ولكنه ينبغى فى نفس الوقت أن يكون هذا الشعور رغبة بكلية ، أى أن يتجه نحو جسدها من حيث هو موضوع . وإذن فى هذا اللقاء ترفض أن تمسك بالرغبة على أنها رغبة بل لا تعطى أى اسم ولا تعرفها إلا من حيث تنقلب الرغبة إحساساً وتقديراً واحتراماً فتضيق أو تفرق فيها يصلر عنها من أحوال رفيعة لا يبقى فيها من الرغبة الأصلية إلا ما قد بعثته من حرارة وكثافة . ولكن ها هو ذا محدثها يمسك بيدها . فهذا الفعل يخاطر بتغيير الموقف إذ يدعو إلى قرار مباشر : إن ترك هذه اليد هو فى ذاته قبول للنزول — هو التزام . وسحبها هو قطع لهذا الانسجام القلق غير الثابت الذى هو علة لهذا الإغراء . إن الأمر يتعلق بإرجاء لحظة القرار إلى أقصى حد مستطاع . ونحن نعلم ماذا ينتج عندئذ : إن المرأة تترك يدها ولكنها لا تلاحظ أنها تركتها . إنها لا تلاحظ ذلك لأنها فى تلك اللحظة تكون بطريق المصادفة روحاً فحسب . إنها تتجنب محدثها إلى أقصى مجالات التأمل الباطنى تسامياً ، إنها تتحدث عن الحياة — عن حياتها ، وتظهر نفسها تحت مظهرها الجوهرى : شخصاً ، وحيّاً . وفى أثناء ذلك يتم الطلاق بين الجسد والروح وتستريح اليد الحاملة بين يدي شريكها الحائزين دون موافقة

ودون اعتراض وإنما كشيء^(٢٢) . إن المرأة التي تهرب من حريتها لا تريد أن تفهم من عبارات الغزل معانيها الأصلية ؛ فإذا قال لها محدثها : « إنني معجب بك كثيراً . فلماذا لا تفهم من هذه العبارة مغزاها الحقيقي الجنسي وإنما تقف عند معناها الحرفي وتفهم منها مجرد الإعجاب والاحترام . فإذا تطور الموقف قليلاً وأمسك محدثها بيدها تركت له هذه اليد لا باعتبارها يدها وإنما باعتبارها شيئاً غريباً عنها . وإذا فكأن هذه المرأة تحاول أن تجعل من سلوكها وسلوك محدثها مجرد أحداث عارضة ، ولكنها تريد في نفس الوقت أن تنظر إلى هذا السلوك وما يثيره لديها من رغبة ومن لذة على أنها قد تجاوزه . إنها تحاول في نفس الوقت الذي تحس فيه يجسدها وبما يعتره من إثارة ورغبة ولذة أن تنظر إلى هذا الجسد على أنه موضوع غريب عنها ، أو بالأحرى هي غريبة عنه ، لأنها قد تعالت عليه وتجاوزه ، وأصبح في إمكانها أن تنظر إليه من عل ، كأنه شيء ساكن ليس هو الذي يمارس المداعبة واللذة ، وليس في إمكانه أن يثير هذه اللذة أو أن يتجنبها ، وإنما هي تأتيه من خارجه كأنها أحداث تمر به . وفي عبارة موجزة إن هذه المرأة تسعى لأن توجد في نفس الوقت كواقع عارض ومن حيث هي متجاوزة لهذا الواقع العارض . وهنا أيضاً يمكننا أن نرى ما يقتضيه سوء النية من ازدواج الدلالة ؛ فلأن ازدواج الدلالة يأتي من أن الإنسان في مثل هذه الحالة يؤكد أنه موجود كواقع عارض أى كشيء — في ذاته ولكن من حيث هو متجاوز لهذا الواقع . إنه يوجد على نحو أن « يكون ما هو كائنه » أى باعتباره واقعاً عارضاً وفي نفس الوقت على نحو أن « لا يكون ما هو كائنه » أى باعتباره متجاوزاً لهذا الواقع العارض .

لقد اتضح لنا من المثال الأول الذي يعرض لحالة الجنسية المثلية أن الإنسان قد يسعى لأن يوجد باعتباره متجاوزاً دائماً ولكن من حيث إن هذا التجاوز يتخذ نمط الواقع العارض . واتضح لنا من المثال الثاني الذي يعرض لحالة المرأة التي يداعبها صاحبها أن الإنسان قد يسعى لأن يوجد باعتباره واقعاً عارضاً ولكن من حيث إن هذا الواقع يتخذ نمط التجاوز الدائم . ومعنى ذلك أن هناك وراء سوء النية تلاعباً بين الواقع *facticité* والتجاوز *transcendance* ، أى بين أن يوجد الكائن

البشرى على نحو « أن يكون ما هو كائنه » وهذا هو الواقع ، وأن يوجد في نفس الآن على نحو « ألا يكون ما هو كائنه » وهذا هو التجاوز ^(٢٣) . أو عبارة أخرى أن يوجد الإنسان بصورة جامدة على نحو ما توجد الأشياء — في — ذاته وأن يوجد بصورة متغيرة بحيث يتجاوز حالته الراهنة ويفارق الوجود — في — ذاته . وينشأ هذا التلاعب من تفادى ما يمكن أن نوجهه لأنفسنا من لوم بأن ندرك أنفسنا كتجاوز في صيغة الواقع أو كواقع في صيغة التجاوز ؛ ففي الحالة الأولى يسمى الشخص إلى أن « لا يكون ما هو كائنه » أى إلى أن يتجاوز حالته الراهنة ، ولكنه يسعى في نفس الوقت إلى أن يكون هذا التجاوز بصفة واقعة أى أن « يكون ما لا يكونه » . وفي الحالة الثانية يسمى الشخص إلى أن « يكون ما هو كائنه » أى إلى أن يوجد كواقع عارض ، ولكنه يسعى في نفس الوقت إلى أن « لا يكون ما هو كائنه » أى إلى أن يتجاوز هذا الواقع .

وهنا ينبغي أن نلاحظ أن هذين المظهرين اللذين يتميز بهما الكائن البشرى من حيث هو موجود كواقع عارض ومن حيث هو موجود متجاوز بصفة دائمة هما اللذان يتيحان للوعي أن يكون سيئ النية ، وأن يدرك نفسه من ثمة كتجاوز في صيغة واقع أو كواقع في صيغة تجاوز . كما ينبغي أن نلاحظ أن سوء النية لا يسعى إطلاقاً إلى إيجاد تناسق بين هذين المظهرين أو إلى تجاوزهما نحو مركب أعلى منهما يتنظمهما معاً ، وإنما هو بالعكس يؤكّد أن كلا منهما عدل *identique* للآخر ويحفظ في نفس الوقت بما بينهما من فوارق ^(٢٤) . ومن هنا كان سوء النية يعتمد على ما في هذين المظهرين من لبس أو ازدواج في الدلالة ، ويتخذ من هذا الازدواج مجالاً للتلاعب بين الدالتين .

وسارتر يعرض علينا في مواضع متعددة نماذج مختلفة لأناس يتخلون أعماطاً معينة من السلوك تتسم كلها بسوء النية ، وترى كلها إلى القرار من القلق وإلى القرار من الحرية التي تقضى بهذا القلق . ورغم أن هذه الأنماط السلوكية تقصد إلى غاية واحدة هي القرار من القلق إلا أنها تختلف من حيث إنها تقضى إما إلى أن يتنحى

الإنسان عن مسؤوليته ليتحول إلى جماد كما يريد على ذلك سوء النية ، ولا يملك من ثمة إلا أن يتشبث بمظاهر منطقية كما كانت حالة ماثيو في نهاية « التأجيل » ، وإما إلى أن يتنحى الإنسان عن مسؤوليته لطبيع قرارات الآخرين التي تصل إليه مكتملة كالقوانين الطبيعية ، أو ليلد هذه المسؤولية ويلقى بها على الآخرين فينخلص مما يترتب عليها من قلق .

ومن أدق الأمثلة التي يعرضها سارتر للسلوك المتطوى على سوء النية ، والذي يرى إلى أن يتحول الإنسان إلى جماد أو ما يشبه الجماد ، حالة خادم المقهى كما يصوره في « الوجود والعدم » (٢٥) . « لأراقب خادم المقهى هذا . إنه ذو نشاط حتى دافق ، دقيق أكثر مما ينبغي ، سريع أكثر مما ينبغي ، وهو يقبل على الشارين بخطوة حية أكثر مما ينبغي ، وينحن بقدر من الحرارة يتجاوز حده ، وإن صوته وعينه تعبر عن اهتمام يطفح أكثر مما ينبغي بالإقبال على تلبية طلب الزبون ، وها هو ذا أخيراً يعود محاولاً أن يقلد بمشيته الدقة المفروضة في رجل آلى لا يخطئ مع أنه يحمل طبقه بحسرة بهلوان ، وبقية بتوازن متلبذب أبداً ومقطوع أبداً ، وسرعان ما يعيده بحركة خفيفة من ذراعه ويده » .

أما النماذج التي تكشف عن سوء النية في سلوك الإنسان الذي يحاول أن يتنحى عن مسؤوليته ويبددها على الآخرين فتتمثل بوضوح في سلوك من يسمون بأعداء الساميين ، فعلى الساميين (٢٦) Antisémites يمزو إلى اليهود سواء أكان بطريق مباشر أم غير مباشر كل ما يصيب المجتمع من أزمات وحروب ومجاعات وانقلابات وثورات لأنهم شعب اقتضت الحكمة الإلهية أن يكون سيئاً رديئاً . فهو يرى أن لإرادة اليهودى تريد أن تكون إرادة سيئة على نحو خالص كلي مجاني . وسارتر يكشف عما في هذه الدعاوى لأعداء الساميين من سوء النية ، فعلى السامية رجل يخاف من ذاته هو لا من اليهود — يخاف من وعيه ومن حريته ومن غرائزه ومن مسؤولياته ومن وحدته وما يحدث في المجتمع أو العالم من تغيرات ، أي أنه يخاف من كل شيء ما عدا اليهود . فهو جبان لا يريد الاعتراف بحبته ولا يجرؤ على أن يقتل إشباعاً ليله

إلى القتل إلا مستخفياً وراء الجماهير لأنه يخشى المراقب ولا يستطيع الامتناع عن القتل . لذلك يقول عنه سارتر إنه « رجل الجمهور : مهما يكن قصيراً فإنه مع ذلك يتخذ الحيلة بأن يخفض نفسه خوفاً من أن يبرز من بين القطيع وأن يجد نفسه أمام ذاته » (٢٧) . فعلو الساميين هو نموذج للإنسان سيئ النية الذى يفر من أفعاله ومن حريته ومن قلقه بأن ينسب كل شيء إلى اليهود .

نستطيع إذن أن نخلص مما سبق إلى أن سوء النية يعنى أن الإنسان يتنحى عن مسؤوليته ليتحول إلى مجرد شيء — فى — ذاته لا يمكن أن يقع عليه أى لوم ، أو لطبيع قرارات الآخرين ويلقى على رموسهم بما يتحمل كاهله من مسؤولية ومن قلق . وهذا هو ما نفعله فى معظم الأحيان ؛ فنحن دائماً على استعداد لأن نلجأ إلى الإيمان بالبحرية إذا كانت حريتنا وما يترتب عليها من قلق تثقل علينا أو إذا كنا فى حاجة إلى أعداء ومبررات . وهكذا نفر من القلق بأن نحاول الإمساك بأنفسنا من الخارج كما لو كنا أشياء (٢٨) . إن رغبتنا فى التخلص من عبء ما يلقي على عواتقنا ومن المسؤولية الثقيلة التى يبنى أن نضطلع بها تجعلنا نلقى بها جميعاً على الأحداث العارضة فنسارع بإلقاء التبعة على طبيعة إنسانية نرى فيها أنها تؤسس تركيبنا كما تتحكم طبيعة الأشجار أو الأجسام الكيميائية فى تركيبها وتؤسسها . وبذلك نغزو نمرودنا أو إيماننا أو طيشنا أو غيرتنا أو غير ذلك مما نريد تبريره إلى طبع أصيل يرجع أحياناً إلى « قوانين الوراثة » وأحياناً إلى « طبيعتنا » أو « ماهيتنا » نتلمس فيها الأعذار ونرى أنها سابقة على سلوكنا وأنها مقسورون على أن تتوافق معها . ونحن نسعى أحياناً أخرى — فى محاولتنا للفرار من المسؤولية والقلق — إلى إذابة هذه المسؤولية وتبديدها على الآخرين . يقول هيدلجر إن الفرد يهرب من حريته فى العمامة اليومية *Alltaglichkeit* ، فهو يفرق فى الجمهور ويصبح بذلك مجهولاً بين الآخرين . والواقع أن هذا هو سلوكنا فى معظم الأحيان ، وهو سلوك معظمنا فى كل الأحيان ؛ فكثير منا يلجأ إلى الآخرين يضع نفسه تحت تصرفهم فيتخلص من هذه النفس ويشعر عندئذ

(٢٧) الزمن الحديثة III Temps Modernes، تمس أخيه روبر كامبل Robert Campbell
فى كتابه Jean-Paul Sartre ou une Littérature Philosophique (Ed. Pierre Ardent,

Paris 1945), p. 201

L'Être et le Néant, p. 82.

بالرضا . هكذا يحقق ذاته في هذا المجتمع الذي تربيته القيم ، لا على نحو شخصي يقوم في « الأنا » ، بل على نحو غير شخصي يقوم في الله التي للمجهول ، ويجد لنفسه مكاناً ومركزاً في المجتمع . هذا الاختيار للوجود في عالم تضيق فيه الشخصية وتفقد طابعها كشخصية مستقلة متميزة بحيث يصبح من الممكن تبديلها كيفما نشاء هو ما يسميه سارتر بروح الجلد *esprit de sérieux* .

بهذه الأساليب المختلفة يفر الإنسان من الحرية التي تقتضي خلقاً دائماً لذاته والعالم والتي تتكشف في القلق وتتطلب بذل الجهد بحيث يكون الإنسان الحر شروفاً وزوفاً متجددين من غير انقطاع ؛ ولهذا فهو يشد بجح أن يفر إلى السكينة وإلى اصطناع أوضاع ثابتة على الدوام . وقد رأينا هذا القرار يتخذ عند الناس أساليب مختلفة ، ومن ثم يضفي عليهم سارتر أسماء مختلفة : فأولئك الذين يحاولون إخفاء حريتهم كلها إنما يسميهم بالجناء *les lâches* ، أما الذين يحاولون تبرير وجودهم باعتبار هذا الوجود ضرورياً فتنصفيه الطبيعة البشرية أو الماهية الإنسانية فيسميهم بالقلبين *les salauds* . وكلا الفريقين سيئ النية ؛ فإن إخفاء الحرية أو تبرير الوجود إنما هو محاولة للفرار من القلق . وعلى أساس هذه الفكرة يقوم كثير من إنتاج سارتر الأدبي محاولاً أن يكشف عن فرار الجناء وراء مواصفات الحضارة وما فيها من تدبّق *viscosité* ولزوجة *engluement* ، وعن طمأنينة القلبيين الذين يحسبون أنهم مبررون ، وعن كراهيته هو واشمئزازه تجاه هؤلاء جميعاً . — « أقول لكم إنني لا أستطيع أن أحبهم . أنا أفهم جيداً ما تستشعرونه . ولكن ما يجبكم فيهم يثير اشمئزائي » (٢٩) .

— الحرية والقيم

رأينا أن الإنسان يلجأ إلى سوء النية ليتنجى عن مسؤوليته وعن حريته ويتحول إلى مجرد شيء — في — ذاته . وهنا نتساءل هل هذه هي بنية الإنسان وهدفه الأقصى ؟ وهل يسعى الإنسان فحسب إلى « الوجود — في — ذاته » وهو ما يتناقض معه ؟ إن الوحي كما عرفنا يؤسس ذاته باعتباره منفصلاً ومتميزاً أى بعملية انفصال وتميز . إلا أن الوحي ليس وعياً بالانفصال والاختلاف فحسب بل بطبيعة الاختلاف ؛ فهو إدراك مهمما كان أولياً فإنه يعي الموضوع ككلاء بذاته كنقص . وعى الإنسان

لذاته كنقص يتضمن إذن شروعاً تجاه إكمال النقص ؛ أى تجاه إمكانياته ، حتى يكون متطابقاً مع نفسه . ومن هنا فالوحي يحاول أن يتحد باللاوحي ليصبح « وجوداً - فى - ذاته » وفى الوقت نفسه « وجوداً - لأجل - ذاته » . وهذا هو أصل الرغبة والحركة تجاه التحقيق - الرغبة والحركة تستهدف مثلاً أعلى هو تحقيق الإمكانيات وإكمال النقص - هو الشروع تجاه نوع من الاتحاد بين « الوجود - لأجل - ذاته » و « الوجود - فى - ذاته » فى مجموع يحفظ كليهما . فالوحي يحاول أن يحمل الوجود - فى - ذاته ويتشابه معه كلية بأن يجعله جميعه وعيه الخاص عن نفسه دون أى انفصال . هذا الشروع ، أى هذا المثال الذى نصبو إليه ، هو ما يحدد وجودنا ويضئ على وجودنا الإنسانى دلالة ومعنى . الحقيقة الإنسانية إذن هى تجاوزها الخاص نحو ما ينقصها . وهذا هو أصل التجاوز كما لاحظت ديكرت بحق من أن الكوجيتو يحيل إلى ما ينقصه^(٣٠) . الإنسان إذن مقضى عليه أن يسعى دون انقطاع بغية أن يكمل النقص - هذا النقص الذى لا يأتيه من الخارج^(٣١) - وبغية أن يتحد بالوجود - فى - ذاته ، وهو لذلك يتجه نحو الثبات والحمود والملاء ليتخلص من عبء الحرية . هذه إذن هى القيمة فى ذاتها *valetur en soi* التى يسعى إلى تحصيلها الوحي كى يصبر واحداً من تلك الأشياء الموضوعية الكائنة بالفعل . ولكن هذه المحاولة - أى محاولة أن يصبح الوحي وجوداً لأجل ذاته وفى ذاته ممّا - إنما هى محاولة ممتنة التحقيق ، وذلك لأن ثمة تناقضاً بين مفهوم الوجود - لأجل - ذاته ومفهوم الوجود - فى - ذاته . فالأول أى الوحي يتضمن بعداً عن الذاتات بينما الثانى أى الموجود - فى - ذاته هو موجود مشابه للذاته أو متطابق معها ولا يوجد فيه أى انفصال عن ذاته . فمثل هذه المحاولة تقتضى إما أن يتحول الوحي إلى « وجود - فى - ذاته » متطابق مع نفسه كوجود الأشياء الكائنة بالفعل ومن ثمة لا يعود وعياً ، وإما أن يتحول الوجود - فى - ذاته إلى وحي منفصل عن ذاته منطلقاً من الماضى وتجهاً إلى المستقبل فلا يعود وجوداً - فى - ذاته . إن ما يميز الوحي هو أنه وجود زمانى قوامه الانفصال من الماضى والحاضر والاتجاه نحو

L'Etre et le Néant, p. 19a.

(٣٠)

Ibid. p. 145.

(٣١)

المستقبل . وما يميز الوجود - في - ذاته هو أنه وجود لازماني ليس فيه مجال للإمكان أو الاحتمال وإنما هو وجود ملء متكامل ومتطابق مع ذاته تطابقاً تاماً . ومن هنا فإن تحول الوعي إلى وجود - في - ذاته أو تحول الوجود - في - ذاته إلى وعي إنما هو أمر متناقض ومتنع . وما يدل على الامتناع هو أن الزمانية متضمنة في الوعي فلا يمكن أن يصبح الوعي لا زمانياً كالوجود - في - ذاته ، وكذلك الزمانية منافية للشيء - في - ذاته فلا يمكن أن يصبح الشيء - في - ذاته زمانياً مثل الوعي . وإذن فإن القيمة القصوى التي يسعى الوعي إلى تحصيلها ليست إلا رغبة موهومة مصيرها الفشل والإخفاق بحيث يبنى الوجود الإنساني وجوداً - لأجل - ذاته قوامه الانفصال الدائم عن ذاته وعن ماضيه والممارسة الدائمة للحرية .

ونحن قد عرفنا أن الوعي هو وعي شيء ما وأنه لا يمكن بالتالي أن يكون ثمة وعي قائم في ذاته . إن الوعي لا يستطيع أبداً أن يؤسس ذاته كوجود مشخص صيني أو قائم في ذاته لأنه عندما يقول : « أرى حجراً » وليست أنا هذا الحجر » فهو إنما يصف ذاته لا باعتباره كائناً يوجد أولاً ثم يتصف بعد ذلك بأنه ليس حجراً ، وإنما باعتباره « ليس حجراً » - باعتباره مجرد سلب وانفصال ونفي لأن يكون حجراً ، أي أنه يؤسس لا شئيته بالارتباط مع موجود - في - ذاته هو الحجر في هذا المثال . فالوعي لا يؤسس ذاته أبداً وإنما يؤسس فحسب لا شئيته هو بالارتباط مع «موجود - في - ذاته » . فإذا كان الوعي لا يؤسس ذاته وإنما يؤسس لا شئيته استحالة بالتالي أن يتم أي اتحاد بين الوعي والوجود - في - ذاته لأن الوعي سيظل دائماً مجرد انفصال ، أي أنه لن يكون شيئاً وإنما هو لا شيء ، بينا الوجود - في - ذاته هو شيء جامد قائم في ذاته . ورغم هذا التعارض بين الوعي والشيء - في - ذاته فإن الوعي مقضى عليه بأن يضع هذا الاتحاد بينه وبين الوجود - في - ذاته غاية له ولهذا يسمى نحو تحقيقه دون انقطاع ويطارده دون أن يبلغه أو دون أن يستطيع بلوغه . ولذلك يقرر سارتر أن « الإنسان رغبة فاشلة »^(٣٢) ، فالغاية التي يسعى نحو تحقيقها هي غاية متناقضة كاذبة يستحيل تحصيلها ، فهي إذن قيمة ممتنعة .

إلا أن هذه الفكرة تبقى مع ذلك قيمة مطلقة تتحكم في حياتنا وتخلق عليها

دلائلها. ورغم أنها قيمة كاذبة أى رغم أنها عبث وخدعة إلا أنها تعنى قبل كل شيء الوعى فى أساسه إنما هو شروع مستديم ، وهذا الشروع يقوم على عملية انفصال ونفى . وهذا الانفصال هو معنى كلمة الوجودية existentialisme وأصل اشتقاقها فى اللغات الأوروبية اللاتينية : فكلمة « وجود » تعنى « خروج » الإنسان من الحالة التى هو عليها « ليضع نفسه sisters » فى المستوى الذى لم يكن عليه من قبل . فالوجود إذن ليس حالة وإنما هو فعل الخروج ذاته . وهذا الفعل ينفصل الإنسان عن الماضى الذى ينقضى ليشرع نحو المستقبل الذى لم يأت بعد .

و - الحرية
والزمن

وتصور سارتر للإنسان على أنه فى مفارقة دائمة لذاته ولماضيه وشروع دائم نحو المستقبل إنما يعنى أن الوعى يتضمن انفصلاً متجداً فى لحظات الزمن بحيث يتقطع تيار الحياة الداخلية ويتقطع الانسجام التلقائى فى الحياة اليومية مع الظروف الخارجية . هذا الانفصال هو الذى يتيح الوعى مجال الحرية ؛ فالحرية عند سارتر تتطلب نوعاً من الانفصال الزمنى بحيث يبدو قيام الحاضر - وهو مجال الفعل الحر - لئلا ناكس فى سلسلة الزمن المتصل . وإزاء هذا الانفصال يشعر الإنسان بنفسه فى الخلاه والعدم ويتأهب عندئذ لإحساس بالقلق والخزع .

ونحن لم نر هذا الإحساس بالخزع أو القلق فى فلسفة برجسون وذلك لأنها فلسفة لا ترى فى وجود الإنسان خروجاً أو انفصلاً عن الماضى . إن الماضى عند برجسون يبقى حياً ويتداخل مع الحاضر ليندفع فى حركة واحدة فى اتجاه المستقبل . والحياة النفسية تيار متدفق غير متقطع يرتبط فيه الماضى بالحاضر والحاضر بالمستقبل دون أن يكون فيه أى مجال للانفصال أو التجاوز . والشعور فى فلسفة برجسون هو الذى يربط بين لحظات الزمن . يقول برجسون : « إن الشعور هو حلقة الاتصال بين ما قد كان وما سوف يكون أو هو جسر قائم بين الماضى والمستقبل » (٣٣) .

وعلى العكس من ذلك يحىء الشعور أى الوعى فى فلسفة سارتر ؛ إنه انفصال وفرار مستمر من الماضى الذى انقضى ولم يعد هو ما كان وشروع دائم نحو المستقبل الذى لم يصر بعد . فإذا كان الوعى عند سارتر انفصلاً مستمراً عن الماضى فإن

ذلك يعنى أن الوعى حاصل على ماض هو الماضى الذى يتجاوزه ويفصل عنه . ولكن الوعى انفصال وشروع فى نفس الوقت ، — إنه انفصال عن الماضى وشروع تجاه المستقبل ؛ فالوعى يتضمن كذلك المستقبل الذى يشرع نحوه . وفعل الخروج من الماضى يتم فى لحظة هى الحاضر ؛ فالوعى فى خروجه من الماضى إلى المستقبل هو كذلك الحاضر ذاته .

الوعى إذن يتضمن اللحظات الزمانية الثلاثة : الماضى والحاضر والمستقبل . أما الماضى فيصبح بمجرد مضيه مختلفاً عن الوعى ولكنه يظل باقياً يطارد الوعى . إنه مجموع ما كان عليه الوعى من وجود — فى — ذاته ، وهو مجموع ينمو بصفة مستمرة لأن الوعى انفصال مستمر . والوعى مسئول عنه لأنه رغم أنه لا يستطيع تغيير محتواه إلا أنه يستطيع ترجمته وتفسيره وتغيير معناه ، ويستطيع كذلك أن ينفى — ونفى الماضى هو ما يظهر حرية الإنسان^(٣٤) . وبهذا النفى والتفسير يصبح هذا الماضى الخاص بالوعى فى النهاية ثابتاً متجسداً مفتوحاً إزاء حكم الآخرين دون أى دفاع ، أى أنه يصبح « وجوداً — فى — ذاته » — شيئاً من أشياء العالم الجامدة . فالماضى إذن هو بعكس القيمة المطلقة التى يسمى إليها الإنسان لأنه وجود — لذاته متجسد فى وجود — فى — ذاته . ولذلك من الممكن تصويره فإنه يلمو ما هو فحسب ومعطى جميعه وفى الوقت نفسه إنسانى .

أما الحاضر فهو بخلاف الماضى وجود — لذاته وليس فى ذاته . إنه وجود — لذاته من حيث إن الوجود — لذاته هو الذى يكون حاضراً إزاء الأشياء التى هى وجود — فى — ذاته . ولكنه ليس كذلك ، أعنى ليس وجوداً — لذاته ، بالمعنى الدقيق الصارم لأنه يلاشى نفسه ويفر بصفة دائمة خارج الأشياء المتعاصرة وخارج الوجود الذى كانه تجاه الوجود الذى سيكونه^(٣٥) . إن الوعى فى الحاضر ليس هو ما يكون ، أى ماضيه ، لأن الماضى هو ما يكون ، ولكنه ما لا يكون ، أى المستقبل . وليست توجد فى الوعى أى لحظة غير محلدة بواسطة ارتباط داخلى مع المستقبل . فالحاضر إذن هو حاضر متجه إلى المستقبل — حاضر وثاب منلغف نحو المستقبل . وهنا ينبغي أن نلاحظ فوراً أن سارتر رغم نظريته إلى الحاضر من حيث

هو متجه نحو المستقبل ، إلا أنه لم يعتمد - في موقفه من مشكلة الزمن - لحظة الحاضر وهي لحظة الفعل l'action . فهو لم يحاول أن ينتقل إلى نظريات عملية نظامية تركيبية تحاول تشييد المستقبل الإنساني : مستقبل الفرد ومستقبل المجتمع ، كما هو الأمر في فلسفات المستقبل كفلسفة هيجل وفلسفة كارل ماركس (٣٦) . أما المستقبل - في فلسفة سارتر - فيؤسسه افتقار الوجود - لذاته ونقصه . ذلك النقص الذى يسمى الوعى إلى تحصيله بفراره المستمر . فالمستقبل إذن منفتح لإمكانات الوعى الحاضرة التى تؤثر فيه بالتالى في كل لحظة . ولكن المستقبل ما دام هو ليس بعد فئمة احتمال بأن لا يكون . ومن ثم تفهم معنى القلق الذى يأتى من أن الوعى ليس بالضبط هو المستقبل الذى عليه أن يكونه والذي يعطى معناه لحاضره؛ فالوعى دائماً شروع مستقبل ذو طابع إشكالى (٣٧) . وهو الطابع الذى تتميز به فلسفة سارتر والذي خلت منه على نحو ما رأينا فلسفة برجسون .

ثالثاً : المحال الواقعى للحرية عند سارتر

أرأينا أن الوعى ينفصل عن العالم وعن موضوعات العالم ، وأن هذه الحقيقة ، التى يعبر عنها سارتر بانفصال الوجود - لأجل - ذاته عن الوجود - في - ذاته ، هى ما يتيح للوعى معرفة العالم . ومعرفة العالم تعنى ، كما رأينا ، أن يتجاوز الوعى ويفسره ويخلق عليه معانيه ودلالاته . ولكن الوعى لا يقف من العالم عند حد المعرفة فحسب ، وإنما هو يعمل في العالم مغيراً في مادته ومبدلاً في طبيعته . فالعمل إذن هو إحدى المقولات الخاصة بالوعى ، أى أنه نمط من أنماط النشاط الإنساني . ودراسة هذا النشاط ، أى دراسة مقولة الفعل ، وإن كانت لا تكاد تكشف لنا عن شيء جديد حقاً في فلسفة سارتر ، إلا أنها ذات أهمية بالغة بالنسبة للراستنا عن

(٣٦) يرى آله كتور نجيب بلدى أن فلسفة سارتر عبارة عن حركة تبدأ من الشعور الشخصى الهيدجرى إلى بناء الصرح الهيجل دون أن تكن بالشعور الشخصى ودون أن تمزك البناء الهيجل الفيلسوف . محاضرات الجنايفز بقا بكلية آداب الإسكندرية سنة ١٩٥١) .

Sartre, J.-P.: L'Être et le Néant, p. 173 et suivantes.

(٣٧)

أزمة الحرية في الفلسفة المعاصرة ؛ وذلك لأنها تعود بنا إلى مسألة الحرية لتعرضها على نحو آخر يكشف عن مجالها الواقعي ويكشف في الوقت ذاته عن اتجاهها — انتماساً للخروج من الأزمة — نحو فكرة الالتزام . فبينما ظهرت لنا الحرية الساترية في المقال السابق بصورة مجردة وعلى نحو ميتافيزيقي فلأننا نريد هنا أن نتيبها بصورة واقعية ملموسة وعلى نحو عيني يتناول السلوك الإنساني بإزاء الأوضاع والعلاقات الاجتماعية المحسوسة . ومن هنا نستطيع أن نرى كيف اتجهت مشكلة الحرية في الفكر المعاصر من المجال الميتافيزيقي إلى المجال السيماسي ، أو من الحرية الفارغة إلى حرية الارتباط بموقف والانخراط في عمل .

نبدأ إذن بفكرة العمل *le faire* أو الفعل *l'action* عامة . أول ما يظهر لنا من أي فعل هو أنه قصدي *intentionnelle* . فليس الفعل مجرد حركة ، وإنما هو شروع له قصد واتجاه ، وهو من ثمة لا يتم إلا في ضوء غاية . والغاية هي شيء لم يكن بعد . فلأجل الشروع نحو غاية ينبغي الانفصال عما هو كائن للاتجاه نحو الغاية التي نتصور إمكانها ؛ وهذا الانفصال — والشروع معاً — لا يتم إلا بفعل نفي مزدوج أو ملاشاة مزدوجة *double néantisation* ، — ونقول مزدوج لأنه من جهة يتيح للوعي أن يرتد عن العالم — عالمه الذي يعيه ، وعن الماضي — ماضيه الخاص به — ، وأن ينتزع نفسه منهما ، ولأنه من جهة أخرى يقضي بأن يفع الوعى غاية ليست متحققة بعد ، بل يقر الوعى انعدامها في الحاضر عندما يقول مثلاً : « إنني لست سعيداً »^(١) . مثال ذلك أن العامل لا ينور على أحواله الراهنة إلا عندما يرتد عنها أو ينتزع نفسه منها ويشرع في نفس الوقت نحو أحوال مغايرة غير متحققة في الحاضر وبمكنة التحقيق في المستقبل . وعلى هذا النحو كل فعل إنساني لا يتم إلا باعتباره انفصلاً عما هو كائن وما قد كان وشروفاً نحو ما لم يكن بعد ؛ أي أن كل فعل إنساني هو نتيجة لفعل نفي متعلق من جهة بالماضي ، أي بما قد كان وأصبح في — ذاته ، ومتعلق من جهة أخرى بالمستقبل ، أي بما لم يكن بعد وما سيكون . ومن هنا بالذات تكون أول شروط الفعل هي الحرية ؛ فالحرية هي بالضبط هذا الفعل الذي ينطوي على النفي والملاشاة ، أو هي هذه الملاشاة وهذا

العدم في صميم الوعي . وقد سبق أن بينا أن الوعي انفصال يأتي إلى العالم على أنه ليس العالم — (المقالة الأولى — د — العلاقة بين الوعي وموضوعه) ، وأن « الارتداد أى الانفصال والملاشاة هي ما يتيح الحرية الإنسانية » — (المقال الثاني — ا — الحرية والعدم) . فسارتر إذن لا يأتي هنا بأى جديد . والسبب في ذلك هو أن سارتر يبدأ من ألفاظ متبينة لكنها ذات دلالة واحدة أو هي تعبر عن شيء واحد من جهات مختلفة . فإذا بدأ من أى لفظ انتهى دائماً إلى هذا الشيء الواحد . والألفاظ التي نعنيها هنا هي: الوعي *la conscience* . والوجود لأجل ذاته *l'être-pour-soi* ، وفعل الوجود *l'exister* ، والملاشاة والعدم *néantisation et néant* ، والمعرفة *la connaissance* ، والعمل *le faire* ، والشروع *projet* ، والحرية *la liberté* ؛ فهذه كلها تؤدي إلى معنى واحد منظوراً إليه من جوانب متعددة . وربما كان تعدد سارتر لأن يؤدي المعنى الواحد بالآلفاظ متعددة ومن جهات متبينة سبباً من أهم أسباب التعقيدات اللفظية التي نجدها في كتاباته لا سيما في « الوجود والعدم » ، إلا أن كتابات سارتر — رغم هذه التعقيدات — وبسبب دلالتها على الوجهات المختلفة — تفسر لنا في ضوء فلسفة جديدة الحقيقة الإنسانية من جوانبها المختلفة . ونحن نعني في هذا المقال جانب الحرية بالذات باعتبارها الشرط الأسامي والذي لا غناء عنه لكل فعل . وللملك ستقتصر على هذا الجانب موضحين الخطوط الرئيسية لفكرة الحرية عند سارتر .

وفكرة الحرية عند سارتر تختلف عنها لدى أصحاب حرية اللامبالاة *la liberté d'indifférence* . فهو لا يمحون عن حالات يتخذ فيها الإنسان قرارات معينة دون أن يكون وراء هذه الحالات أى دافع *motif* ، أو يمحون عن التروى *délibération* بين فعلين متعارضين كلامهما ممكن ودوافعهما *motifs* أو حوافرها *mobiles* ^(١) لها نفس القوة . ونحن نعلم أن الجبريين *les déterministes* يردون على ذلك بقولهم إنه لا يوجد أى فعل — حتى أقلها دلالة مثل رفع اليد اليمنى بدلاً من

(٢) يقصد بالدوافع *motifs* المبررات العقلية أى الاختبارات العقلية التي تبرر الفعل . أما الحوافز *mobiles* فيقصد بها الاختبارات النفسية مثل الرغبات والمواطف والأهواء التي تحفز على إنجاز فعل ما . (الوجود والعدم ص ٥٢٢ — ص ٥٢٦) .

اليسرى — دون أن يكون له دافع ما . ولكن الجبريين بلورهم يقفون عند مجرد تعيين الدافع أو الحافز . أما سارتر فيذهب إلى ما وراء هذه الاتجاهات ، بل يذهب إلى ما وراء مركب « الدافع — القصد — الفعل — الغاية »^(٣) ، ويضع حرية الوعى شرطاً سابقاً يصيب الدافع بمقتضاه دافعاً . وبعبارة أخرى إن الوعى أو الوجود — لأجل — ذاته هو الذى يضفى بمقتضى ما لديه من حرية على أى دافع قيمته باعتباره كذلك ، بل هو الذى يقيمه إذ ليس هناك دافع من قبل . إن الدافع هو فى ذاته سلب *une négativité* ، وهو لا يفهم إلا فى ضوء ما هو ليس موجوداً أى فى ضوء الغاية المقصودة ، والغاية المقصودة هى ليست شيئاً موجوداً بعد ، وإنما الوعى هو الذى يحددها ، ومن ثم فالوعى هو الذى يصنع الدافع . فإذا عدنا إلى مثال العامل الذى يثور على أحواله الراهنة وجدنا أنه لا يثور إلا عندما يضع غاية من ثورته . هذه الغاية إذن — وليست أحواله الراهنة — هى الدافع على ثورته . فالعامل إذن حر فى أن يضع لنفسه غاية أخرى تجعله يقبل أحواله الراهنة ، كأن يضع الخوف من فقدان العمل غاية له فيصبح هذا الخوف بالتالى دافعاً يقبل أحواله الراهنة . الوعى إذن هو الذى يضفى على الدافع قيمته من حيث هو كذلك . والدافع لا معنى له إلا فى ضوء غاية . وبما أن الغاية هى غير متحققة بعد فهو لا معنى له إلا فى ضوء لا وجود^(٤) *un non-être* أو لا — موجود *non-existant*^(٥) . — وحركة الانفصال عن الحاضر والماضى وحركة الشروع نحو المستقبل هما عبارة عن حركة واحدة تشمل الدافع والفعل والغاية ككل متكامل . والفعل فى هذا المعنى الجامع هو الحرية . وبما أن الحرية هى الوجود الإنسانى نفسه ، والوجود الإنسانى هو الانفصال والملاشاة ، فالملاشاة هى الحرية وبمقتضاها يتم الفعل . يقول سارتر : « . . . من المستحيل فى الواقع العثور على فعل لا حافز له ، ولكن لا ينبغي أن نستنتج من ذلك أن الحافز هو سبب *cause* الفعل ، وإنما هو جزء متمم له . . . إن الحافز والفعل والغاية تقوم فى انبثاق واحد . . . إن الفعل هو الذى يحدد غايته

L'Être et le Néant, p. 518.

(٣)

Ibid., p. 511.

(٤)

Ibid., p. 512.

(٥)

وحواضره ، والفعل هو التعبير عن الحرية ^(٦) .

ومن هنا كانت التفرقة بين الدافع motif والحافز mobile — على نحو ما أشرنا إليها (الهامش ٢ — المقال الثالث) — هي مجرد تفرقة نسبية . فالوحي بالدافع هو وحي بالذات باعتبارها شروعاً نحو غاية ، ومن ثمة باعتبارها حافزاً على الفعل . فالدافع والحافز يتعلق كل منهما بالآخر ، — بحيث تظل الحرية قائمة وراء الدوافع والحوافز كما هي قائمة وراء الفعل .

ليست الحرية إذن خاصية للطبيعة الإنسانية ، وإنما هي الوجود الإنساني نفسه ؛ أعنى هي مجرد فعل الوجود l'exister . ومن طريق هذا الفعل — فعل الوجود — ينفصل الوجود — لأجل — ذاته عن الوجود — في — ذاته الذى يكونه ؛ بمعنى أن الوحي يفر من وجوده ومن ماهيته . فالوحي يوجد دائماً وراء ماهيته ؛ ولذلك يقول سارتر : « إننى مقضى على أن أوجد دائماً وراء ماهيتى ووراء الحوافز والدوافع لفعل : إننى مقضى على أن أكون حراً » ^(٧) . — وعلى هذا فليس وراء الحرية أية حدود غير الحرية نفسها . وبعبارة أخرى ليس الوحي حراً فى أن يتوقف عن أن يكون حراً . إنه يستطيع — وهذا هو ما نحاوله دائماً — أن يخفى هذه الحرية ، وذلك بأن ينظر إلى الدوافع والحوافز على أنها ثوابت آتية من الله أو من طبيعة العالم أو من الطبيعة الإنسانية أو من المجتمع ، وأنها تحدد الفعل قبل أن يلزمه الوحي . ولكن هذه المحاولة تم بعد كل شيء بناء على حرية الوحي ؛ فالوحي هو الذى ينظر إلى الدوافع على أنها ثوابت ، وهو حر فى أن يفعل ذلك وحر فى أن لا يفعل ذلك . هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن هذه المحاولة — محاولة التعمية على الحرية وإخفائها — سرعان ما تنهار بمجرد بزوغ القلق ، وهو يبرز بوضوح عندما يواجه الوحي أفعالا هامة ؛ مثل القلق الذى يستشعره قائد عسكري عليه أن يتحمل مسئولية هجوم ما وأن يقرر مصير عدد معين من الأشخاص ^(٨) . والمروء من مثل هذا القلق لا يتم إلا — على نحو ما عرفنا ^(٩) — بسوء النية . وهذا يعنى بالضبط أن المروء من

L'Etre et le Néant, p. 513.

(٦)

Ibid., p. 515.

(٧)

J.-P. Sartre : L'Existentialisme est un humanisme, p. 32.

(٨)

(٩) راجع المقالة الثانية : د — الحرية وسوء النية .

الحرية لا يتم إلا بسوء النية . ولكن هذه المحاولة هي مقضى عليها بالفشل — كما رأينا الآن — بمجرد بزوغ القلق .

الإنسان إذن حر لا تخضعه الدوافع أو الحوافز ، وإنما هي التي تخضع له ولتضيقه وتؤليه لما بناء على حريته . فالحرية — في فلسفة سارتر — تعنى أن على الإنسان أن يختار الدوافع أو الحوافز التي يسلك بمقتضاها . وهذا يعنى أن على الإنسان أن يختار نفسه أو أن يصنع نفسه بناء على اختياره . وهو إذ يصنع نفسه يعتمد اعتماداً كلياً على حريته ؛ فلا شيء يأتيه من الخارج لأنه كما رأينا يفصل عن كل شيء خارجه وبلاشبهه ، كما أن لا شيء يأتيه من الداخل لأنه كما رأينا كذلك يفصل عن ذاته وعن ماضيه وعن مستقبله . فالإنسان إذن متروك لحريته دون أى مساعدة من أى نوع كانت ؛ إنه متروك لأن يختار ذاته حتى في أقل تفاصيلها . يقول سارتر : « . . . لو كنا أولاً نتصور الإنسان على أنه ملاء فمن العبث بعد ذلك أن نبحث فيه عن لحظات أو مناطق نفسية يكون فيها حراً ، كما أنه من العبث أن نبحث عن فراغ في وعاء سبق أن ملأناه إلى حافته . إن الإنسان لا يمكن أن يكون حراً أحياناً وأحياناً مقيداً ؛ وإنما هو إما يكون بالإطلاق ودائماً حراً وإما لا يكون^(١٠) . ولكن العقل السليم يذكرنا دائماً بصغتنا ، ويتخذ من ذلك التذكير دليلاً قاطعاً ضد الحرية ، بحيث يبدو لنا أننا لا نستطيع تغيير أنفسنا . يقول سارتر : « إننى لست «حراً» سواء في الهروب من نصيب طبقى ووطنى وأسرتى وكذلك في بناء سلطتى أو ثروتي أم في الانتصار على أقل شهبانى أهمية أو عاداتى . إننى مولود عاملاً وفرنسياً ووارثاً لمرض الزهري أو السل . إن تاريخ حياة ما أياً ما كانت هو تاريخ فشل ما . إن معاكسة الأشياء الخارجية تصل إلى حد أنى قد أحتاج إلى سنوات من الصبر للحصول على أمتعة التتائج . ثم إنه يلزم « إطاعة الطبيعة لكي نأمرها » أى إدخال فعل في عرى الختمية . ولا يبدو أن الإنسان « يصنع نفسه » بقدر ما يبدو أنه « يُصنع » بواسطة الجو والأرض ، والجنس والطبقة ، واللغة ، وتاريخ المجموعة التي هو جزء منها ، والوراثة ، والظروف الفردية لطفوته ، والعادات المكتسبة ، والحوادث الكبيرة والصغيرة في حياته^(١١) .

وإذن فهل هناك تناقض بين قولنا بالحرية المطلقة وبين قولنا بهذه المواقف التي

بـ المؤلف
لا يجد من الحرية

يبدو أنها تفرض نفسها على الإنسان ؟ وهل يتعارض القول بالحرية مع القول بما في الأشياء المحيطة بنا من معامل خصومة ؟ وبعبارة أخرى هل المواقف المختلفة مثل المحل الذى أشغله وماضي ومعامل الخصومة في الأشياء المحيطة في مستقبل وموتى — هل هذه المواقف تحد من حريى أو تضع مكانها الحتمية والضرورة ؟

الواقع أن هذا التناقض أو التعارض تنحصر دلالته في غير نطاق الفلسفة الوجودية الساتررية : ذلك أن نظريات الفلاسفة بصدد الحرية قد تأرجحت في معظمها بين تصور الحرية على أنها تعين الإرادة وفقاً للعقل كما هو الأمر عند سقراط والرواقية وبين تصورهما على أنها الصلغة البحتة كما هو الأمر عند الأبيقورية . وكلا التصورين ينتهى عند التحليل إلى انقضاء فكرة الحرية^(١٢) وإبدالها بفكرة الضرورة سواء أكانت هذه الضرورة تفرض على الإنسان من الخارج أى من الأشياء الثابتة ومن النظم الأخلاقية أو الاقتصادية أم من الداخل أى من الأسس النفسية أو الفسيولوجية . وسائر بما أنه يريد أن يحطم فكرة الضرورة هذه فإن فكرته عن الحرية تختلف عن أية فكرة سابقة عن الحرية . ولذلك لا يمكن أن نضع سائر بين فلاسفة الحرية وإنما هو يقف في جهة وفي جهة مقابلة تغف جميع مذاهب الحرية *la liberté* ومذاهب الجبر أو الحتمية *determinisme* ومذاهب القضاء والقدر *fatalisme* ، وذلك لأن سائر يعتبر الحرية سابقة على الإرادة والصدفة التى تنتهى عندها مذاهب الحرية ويعتبرها أيضاً سابقة على المواقف والتحديدات التى تنتهى عندها مذاهب الجبر . أما التناقض السابق فلا يكون صريحاً إلا في مجال التعارض بين مذاهب الحرية من جهة ومذاهب الجبر من جهة أخرى . هنا فحسب يكون للتعارض السابق دلالة

(١٢) فالصور السقراطية للحرية يرى أن فكرة الجبر هي من القوة بحيث أننا لا نستطيع أن نذكره إلا ونمثل وفقاً له . وهنا تنتهى الحرية لتصبح ضرورة تعين الإرادة التام وفقاً لفكرة الجبر التى نمرها . أما التصور الأبيقورى ، الذى يرى أن الحرية تشبه انحراف القنرات — في نقط ولحظات غير معينة إطلافاً — من الخط المستقيم المفروض ، فهو تصور يحمل من نظرية الحرية نظرية في الصدفة أو نظرية تقوم على الصدفة . والصدفة — كما يحلها أرسطو — هي نتاج حلل آلية بحتة ، أو هي — كما رأيناها عند كورنو (المقدمة — هامش ١) — تقابل لسلسلتين مستقلتين من الممثل كلتاهما معنيتان ، وتقابلهما نفسه معين . كأن تحليل الصدفة يمتنع مع القنل بها ويمتنع بالتالى القنل بالحرية . — راجع چان فال : طريق الفيلسوف

ص ١٢٢ — ١٢٤

ويظهر التناقض صريحاً . أما في فلسفة سارتر فهذه المواقف والعوامل والمقايضات لا تحد حرية الوعى من الخارج ، وإنما هي بعكس ذلك الشرط الضرورى للحرية والشرط الضرورى للعمل . وبمقتضى هذه المواقف بالذات تنبثق حرية الوعى : ذلك أن الكائن الذى يقال عنه إنه حر هو ذلك الذى يستطيع أن يحقق مشاريعه ولكن على أن يكون للمشروع أو الشروع ذاته نحو غاية ما سابقاً على تحقيق هذه الغاية ويتميزاً عنها . وهذا الشروع بالذات ، أى رفض ما هو واقع والتصميم على ما هو ممكن ، هو المعنى الحقيقى للفعل الحر . وبعبارة أخرى ليست حرية الإنسان هم في إمكان تحقيق الغاية وإنجاز الغرض ، أى ليست هي في الحصول على المراد ، وإنما هي تعنى مجرد الشروع نحو ما يريده والتصميم له . وفي هذا الشروع — كما رأينا — ينفصل الوعى عما هو كائن أو عما كان نحو ما ليس هو كائن بعد . وبكى ينفصل الوعى لا بد أن يكون ثمة ما ينفصل عنه ، أى لا بد من الموقف الذى ينفصل عنه ليشرح نحو غاية يضعها في ضوء هذا الموقف . ومن هنا كانت الحرية هي التي تكشف عن الموقف ، وكان الموقف هو الذى يتيح للحرية أن تظهر باعتبارها كذلك . يقول سارتر : « لا يمكن أن يكون ثمة موجود — لأجل — ذاته إلا باعتباره منحرفاً في عالم مقاوم ، وخارج هذا الانحراف تفقد أفكار الحرية والاحتمية والضرورة معناها »^(١٣).

الحرية إذن عند سارتر تعنى الشروع والتصميم ، والشروع يقتضى الانفصال ، وهذا بالتالى يقتضى المواقف التي ينفصل عنها الوعى الحر . فليست هناك حرية إلا بلزاء مواقف معينة ، وهي — أى الحرية — تتجلى في اختيار الوعى لمعنى هذه المواقف . وهذا بالضبط هو معنى الشروع ، فهو لا يعنى تحقيق الغاية والحصول عليها ، وإنما يعنى مجرد استقلال الاختيار . وبعبارة أخرى إن نجاح الشروع لا قيمة له بالنسبة للحرية . وينبغى أن نلاحظ فوراً أن هذا لا يتضمن أن الاختيار هو بمثابة أمل أو حلم ، لأنه لا يكون اختياراً حقيقياً ما لم يفترض به الفعل . ولذلك لا يمكننا أن نقول إن السجين حر في أن يعادر سجنه أو في أن يحلم بإطلاق سراحه ، ولكننا نقول إنه دائماً حر في أن يحاول الهروب أو في أن يحاول أن يطلق سراحه . والفارق بين القولين هو الفارق بين حرية الاختيار *la liberté du choix* وبين

حرية الحصول *la liberté d'obtenir* ، أو بعبارة أدق هو الفارق بين « أن أريد *vouloir* » وبين « أن أستطيع *pouvoir* » . والسجين حر في أن يريد الهروب ، أى في أن يقصد الهروب ويشرع نحوه . وهذا لا يعنى أنه حر في أن يستطيع الهروب . وكذا أن حرية الفعل عند سارتر قائمة في الاختيار فهي أيضاً قائمة في القصد . ومن هنا أمكن أن نقول إن السجين حر في أن يقصد الهروب وإنه حر في أن يفعل بغية الهروب . والقولان متعادلان لأن الكشف عن القصد لا يتم إلا بمقتضى الفعل .

الإنسان إذن حر في أن يصمم ويشرع أى في أن يقصد ويفعل . وحيثه هي الانفصال عن المعطى *le donné* الذى يتجاوزه أو يلاشيه . فالحرية تفترض وجود هذا المعطى ، أى أنها تفترض الوجود سابقاً عليها . والوصى ليس حراً في أن يختار نفسه كذلك ، أى في أن يختار نفسه حراً ، وإلا لاقضى ذلك أن تكون هناك حرية سابقة تختار الحرية ، وهكذا بحيث تقع في اللامتناهى . فالوصى حر لأن يختار ، ولكنه لا يختار هذه الحرية ، وإنما هو مقضى عليه بها ؛ وهذا هو واقعها اللامرر . - « وهكذا فالحرية هي نقص في وجود معطى وليست انبثاقاً لوجود ملى »^(١٤) .

ولكن ما هو هذا الارتباط ؟ هل هو يعنى أن المعطى شرط لازم للحرية ؟ وما هو هذا المعطى ؟ يرى سارتر أن المعطى هو مجرد ما تحكم عليه الحرية بالنقص والسلب إذ توضحه في ضوء الغاية التى اختارها الوعى التى لم تتحقق بعد ؛ إنه الوجود - فى - ذاته الذى يلاشيه الوعى . والوصى لا يختار هذا المعطى وإنما هو يختار غاية ما . وبمقتضى هذا الاختيار ينكشف المعطى ، ولا يتم ذلك إلا في ضوء الغاية التى اختارها الوعى . وإذن فالمعطى لا يظهر للوصى على أنه موجود خام أو موجود - فى - ذاته ، وإنما هو ينكشف دائماً باعتباره دافعاً ، وذلك لأنه لا ينكشف إلا في ضوء غاية تثيره وتوضحه وتجعل منه دافعاً . فليس المعطى إذن هو الذى يفرض معناه على الوعى ، وإنما بالعكس هو يستمد معناه من الوعى وذلك بمقتضى الغاية التى يختارها الوعى لإزاء المعطى .

سارتر إذن يجعل من المعطى موقفاً ومن الموقف دافعاً ، وهذه كلها تستمد قيمتها

من الغاية التي يختارها الوعى لنفسه . فالأمر إذن يرتد إلى اختيار الوعى ، أى أنه يرتد إلى حرية الوعى . وبمقتضى هذه الحرية يضى الوعى على موقفه ما يختار من قيم ومن معان .

ويدرس سارتر تماذج معينة من المعطيات الأساسية للوعى ، أى نماذج من المواقف التي تنشأ عن عوامل متنوعة تحيط بالإنسان ؛ وهي كلها تكشف على نحو حقيقى حرية الوعى لإزاء الموقف ، أى أنها تبين ارتباط حرية الإنسان بحالته condition ، وتكشف عن فرصة الاختيار التي تظل باقية للوعى رغم وجود هذه المواقف وبمقتضى وجودها . وهذه المواقف هي على وماضي وما يحيط بي من أشياء ومستقبل وموتى ؛ فهذه جميعاً هي الأوجه التي يتأسس منها موقفى ، وهي تستمد معانيها وقيمتها من مشاريعي وما تلقيه هذه عليا من ضوء . وهي ليست مواقف منزلة وإنما هي تتركب في كل واحد بحيث تؤلف موقفاً واحداً يظهر على أنحاء مختلفة . ولن نلج بالتحصيل على جميع هذه المواقف ، وإنما حسينا أن نقصر دراستنا على المحل *la place* والماضى *le passé* والموت *la mort* ، وذلك لأن هذه المواقف تقوم عند الجبريين باعتبارها سنناً يؤكد الحتمية ، ولأن التفكير الساذج والحس العام أوما يسمى *common sense* ينظر إليها على هذا النحو . ولذلك سنتظر فحسب في علاقة هذه المواقف بالحرية أولاً من حيث هي الشرط الضروري للحرية ، وثانياً من حيث إن قيمتها ومعناها تتوقف على الحرية . وبذلك يتضح لنا مباشرة المجال الواقعى الذي تظهر فيه الحرية .

٢ - المحل

أما المحل *la place* - ويعنى به سارتر محل وجودى وكذلك نظام الأشياء وترتيبها - فإن دراسته تكشف عن عدم اللزوم وعن الحرية في آن واحد ، أى أنها تكشف عن أنه واقع عارض وعن أنه في الوقت نفسه مجال للحرية .

وقد كان اقتصار الفلاسفة على النظر في كل جانب من هذين على حدة سبباً في الخلط بين دعاة الحرية وخصومها : فإن دعاة الحرية يرون إمكانها بحجة أن الإنسان - وهو يشغل دائماً محلاً ما - أمامه أن يختار من بين عدد لا متناهى من المحلات الأخرى غير المحل الحالى الذي يشغله . بينما يرى خصومها أن واقع كون الإنسان في محل ما يعنى حرمانه من هذا العدد اللامتناهى من المحلات . أما سارتر

فيري أن المشكلة ينبغي أن تبدأ من تعارض بين مبدئين *antinomie* : فالإنسان من جهة يقبل عمله بين الأشياء ، وهو من جهة أخرى ما به يأبى الخلل إلى الأشياء . وبعبارة أخرى يدون الإنسان ما كان يوحد لا مكان *espace* ولا محل *place* ، فهو الذى يجعل للأشياء موضعاً *emplacement* ، ولكن الإنسان كذلك يستلم عمله وسط الأشياء . وهذا التعارض هو الذى يكشف لنا عن الواقع العارض وعن الحرية ويكشف لنا عن العلاقة بينهما . وتفصيل ذلك كالآتي :

يبدو لأول وهلة عندما أقول : (لقد « جئت » إلى هنا) أنني قررت محلي بمحض حريتي . ولكن هذا المحل الذى أشغله الآن إنما قد رسمه لى وألزمى به محلي السابق . والمحل السابق قد ألزمى به محل آخر . وهكذا يجئ كل محل إلى آخر سابق عليه حتى أصل إلى المحل الذى قرره لى مولدى أى إلى الواقع العارض لمولدى . فالمولد إذن يقطع سلسلة التبريرات العقلية بحيث تقف عند عدم التزوم بالخالص . وليس هناك من قيمة فى متابعة السلسلة صاعدين نحو تبرير المحل الذى كانت تشغله أى قبل مولدى إلا فى إبراز عدم التزوم على نحو أقوى . وإذن فولدى ومحل هى أشياء عارضة غير لازمة رسمتها لى بحسب قواعد معينة المحلات التى سبق أن كنت أشغلها ، وترسم لى هى بدورها المحلات التى سوف أشغلها .

هذا إذن هو الواقع العارض لمحل : إننى موجود هنا ولست هناك ، ووجودى — هنا *mon être-ici* هو واقع عارض خالص لا معنى له . ولكن وجودى — هنا هو مركز إحالة بينى وبين الأشياء المختلفة الموجودة على أبعاد معينة منى . هذه الإحالة ليست إحالة متبادلة وإلا وقعنا فى النسبية العالمية ، وإنما هى إحالة تبدأ من المحل *le lieu* الذى أكونه أنا ، فابتداء من هذا المحل يتشع الامتداد المعنى نحو الموضوعات المختلفة . ولذلك يسمى سائر هذه العلاقة بين محلى والأشياء علاقة ذات معنى واحد *relation univoque* ^(١٥) . والسؤال المهم هو كيف أنشئ هذه العلاقة ؟ إننى لا أستطيع ذلك إلا إذا اقتصر على أن أكون محلى *exister ma place* ، لأننى لن أستطيع أن أكون فى محلى أى هنا وفى الوقت نفسه فى محل آخر أى هناك كى أنشئ هذه العلاقة بينى هنا وبين الأشياء هناك . وإذن « فينبغى أيضاً أن أستطيع

ألا أكون هنا إطلاقاً كي يمكنني أن أكون هناك ، قريباً من الموضوع الذي أجعله على بعد عشرة أمتار مني والذي أعلن لنفسى مكانى ابتداء منه « (١٦) . ومعنى ذلك هو أنه ينبغي - كى أنشئ هذه العلاقة بينى وبين الأشياء - أن أقوم أولاً بعملية « فرار مما أكونه وملاشاة له » بحيث ينكشف ما أكونه على أنه حد للعلاقة ، وأن أقوم ثانياً بعملية « ننى داخلى وفرار مما . . . لا أكونه » بحيث ينكشف الموضوع القائم هناك ويعلم مسافات له أكونه أى لوجودى - هنا ، وثالثاً أن أعود - بمقتضى هذا القرار بما لا أكونه - إلى ما أكونه أى لوجودى هنا . هذه العمليات الثلاث - القرار بما أكونه ، والننى الداخلى لما لا أكونه ، والعودة لما أكونه أى لوجودى هنا - ليست فى الواقع إلا عملية واحدة أو هى لحظات فى تجاوز أصل يلاشى الأنا ويتجه نحو غاية ما كى يعلن لى عن طريق المستقبل ما أكونه . وهذا يعنى مباشرة أن ما أكونه أى لوجودى هنا أو على لا يتحدد ولا يأخذ دلالة ومعانيه إلا بمقتضى عملية تجاوز أصل نحو غاية ما وفى ضوء هذه الغاية . وهذا يعنى بالتالى أن حريقى هى التى تحدد على وتضئ عليه دلالاته بمقتضى ما تضع من غايات وما تشرع نحوه من أهداف . لقد رأينا أن الوعى حر بمقتضى تركيبه الأنطولوجى وهو أن لا يكون ما يكونه وأن يكون ما لا يكونه . ودراسة مارتز للعلاقة بين محل هنا والأشياء هناك عادت بنا - على نحو ما سبق - إلى نفس التركيب الأنطولوجى للوعى ، مما يترتب عنه مباشرة تأكيد حرية الوعى .

وإذن فعنى على ودلالاته يرجع إلى حريقى وإلى اختياري الحر ، ومشاريعى التى أختارها بحريقى هى التى تجعل من على عائقاً أو معيقاً أو موضوع لامبالاة أو نقطة ابتداء . . . إلخ . ولذلك فإن وجودى فى أى محل يعنى أن أكون قريباً من غايتى أو بعيداً عنها وذلك بحسب الغاية التى أختارها . فإذا كانت غايتى أن أمشى فى الإسكندرية كان وجودى فى أسوان يعنى أن على بعيد عنها وكان وجودى فى أبيس يعنى أن على قريب منها . وإذا كانت غاية الجندى المغرب هى العودة إلى وطنه فإن محل غربته يكون مثلاً ، بيتاً غاية للذنب الحارب إلى قرية نائية تجعل من محله غيباً ومكاناً مفضلاً . وعلى هذا النحو يكسب المحل معناه ودلالاته بواسطة

الاختيار الحر الوعى . فالحرية هى التى تعطى المحل معناه وتضيق على الموقف دلالاته . ومن هنا فليس هناك معنى لأن أقول إننى لست حراً فى السفر إلى باريس لأن ثمة ما يحول بينى وبين ذلك . ففى مثل هذه الحالة — أى إذا كان مشروعى الأساسى الذى اخترته بمحض حريتى هو السفر إلى باريس ، وكنت عاجزاً فى الوقت نفسه عن ذلك لأسباب مالية مثلاً — فإننى أعيش على الحالى أى الإسكندرية باعتباره عائقاً لا يمكن التغلب عليه ، وأظل ألاشيء بصفة مستديمة . أى أنى أعيش فى حالة تراجع مستمر بالنسبة للإسكندرية . ومعنى هذا هو أنى اخترت نفسى غير راض عن الإسكندرية لأننى اخترت نفسى راعياً فى السفر لباريس .

لقد عرفنا أن المحل هو واقع عارض وأن الحرية هى الشرط الضرورى لإظهار هذا المحل وإعطائه دلالاته . وبقي أن ننظر فى العلاقة بين الحرية والواقع العارض . وهذه العلاقة تتضح مباشرة من النظر فى المثال السابق ؛ فأنا لا أستطيع أن أختار نفسى راعياً فى باريس إلا وكان هذا يتضمن مباشرة عدم الرضا عن البقاء فى الإسكندرية . وإذن فحريتى التى اخترت بمقتضاها مشروع السفر لباريس هى التى تكشف عن واقعى العارض فى الإسكندرية . فحل — فى الإسكندرية — ليس شيئاً أو هو لا يعنى أى شيء إلا بمقتضى الحرية . وبدون الحرية والاختيار الحر ما كنت أكتشف الواقع العارض أو يكون له أى معنى . فالحرية إذن هى شرط ضرورى لظهور الواقع العارض . ولكن الواقع العارض هو من جهة أخرى لازم للحرية ؛ وذلك لأن الحرية — كما عرفنا — هى قدرة على الملاشاة والاختيار ، فلا بد إذن من أن يكون ثمة واقع عارض تلاشيه الحرية وتتجاوزوه . ومن هنا تظهر لنا هذه العلاقة غير القابلة للاحتلال بين الحرية والواقع العارض ، أى بين الحرية والموقف ، دون أن يكون الموقف حلاً للحرية .

د- الماضى

وعلى نفس النحو السابق تظهر لنا علاقة الحرية بالماضى . فكما أن المحل هو واحد من أشكال الواقع العارض اللامبرر كذلك الماضى ، فإنه لا شك قد تقرر بصفة نهائية وعلى نحو لا يمكن علاجه ، فهو بالتالى وجود — فى — ذاته ثابت لا سبيل إلى تغييره . ولكن الوعى من جهة أخرى هو الذى يضيق على هذا الماضى معناه ، وذلك بمقتضى المستقبل الذى يختاره ويشرع نحوه . وبما أن المستقبل هو

ما يختاره الوعى بمحض حريته فالماضى إذن ترجع قيمته ومعناه إلى حرية الوعى .
 ودراسة سارتر للماضى تكشف عن أنه ، كغيره من المواقف ، يأتى إلى العالم من
 طريق الوعى ، وعن أن الوعى من جهة أخرى لا يمكن أن يدرك نفسه بدون ماض .
 ويتضح ذلك من النظر فى التركيب الأنطولوجى للوعى أى الملائشة والشرع :
 فلكى يشرع الوعى نحو غاية فى المستقبل ينبغى أن يلاشى ما هو كائن ويتجاوزه .
 وهذا يعنى بالتالى أن يصبح ما هو كائن ما قد كان ، أى يصبح ماضياً . فالماضى
 هو موقف لا بد منه لاختيار المستقبل باعتبار « أنه ما ينبغى تغييره » (١٧) ، وباعتبار
 أنه لا يصبح ماضياً إلا بمقتضى شروع الوعى . ولذلك فإن قيمة الماضى ودلالته
 تتوقف على المستقبل وما يشرع نحوه الوعى من غايات . فالماضى لا يقرر المستقبل
 وإنما تتقرر قيمته بناء على اختيارات الوعى وحلى غاياته . وبما أن الغاية ترجع إلى
 اختيار الوعى وإلى حريته فالماضى إذن هو موقف يرجع إلى اختيار الوعى وحرية .
 ومن هنا كان الماضى باعتباره موقفاً لا يحد من الحرية وإنما هو شرط لازم لها .
 ومن هنا أيضاً يظل مجال الحرية متسعاً بقدر ما للوعى من مشاريع وبقدر ما يختار
 من غايات . والوعى يستطيع أن يختار دلالة ماضيه على آلاف الأنحاء ، فهو
 يستطيع أن يقبل ماضيه أو يرفضه ، ويستطيع أن يستمر فى تقليد ما أو يتحول عنه
 أو يستنكره ، ويستطيع أن ينجز التزاماً معيناً أو يتخل عنه ، ويستطيع أن يفيد
 من خبراته أو يتجاهلها ، ويستطيع أن يقاوم ما به من ضعف أو يتجنبه أو يستغله .
 وهكذا يصرف فى ماضيه بمحض حريته فيحوّله إلى دوافع مختلفة بحسب اختياره
 للمستقبل . وهذا هو ما فطن إليه كتاب اليونان وعبروا عنه بقولهم : « لا يمكن أن
 يقال عن إنسان إنه سعيد قبل موته » (١٨) . وفى وسعنا أن نضيف إلى هذه العبارة
 قولنا : « ولا يمكن كذلك أن يقال عن إنسان إنه شقى قبل موته » . فطالما أن الإنسان
 حتى تظل أمامه مجالات للاختيار ، ويظل حراً فى أن يضفى على ماضيه ما يشاء
 من دلالات ومعان وأن يشرع نحوه ما يختار من مستقبل . ولن نستطيع أن نقول عنه
 إنه سعيد أو شقى إلا حين تنهى حياته ويصبح برمه وجوداً — فى — ذاته يمكننا

أن ننظر إليه في ثباته وجوده وأن نحكم عليه بالتالي باعتباره موضوعاً ساكناً خالياً من الحرية . أما الإنسان الذي لم يمت بعد ، أى الذى هو وجود — لأجل — ذاته قوامه الانفصال والشروع الدائم ، فإن مجالات الاختيار تظل فسيحة أمامه ويظل بالتالي حراً لتغيير الماضى ولأن يضمن عليه ما يختار من معانٍ ودلالات . ومن هنا فليس الماضى موقفاً يحد من مجال الحرية وإنما هو بالعكس موقف يكشف عن هذا المجال لأنه يكتسب قيمته ومعناه من الحرية ولأنه شرط لازم للحرية .

٥ - الموت

وبنفس المنهج السابق في تحليل المحل والماضى يتضح لنا أن الموت موقف عارض لا يحد من حرية الوعى . لقد عرفنا أن التركيب الأنطولوجى للوى هو أن لا يكون ما يكونه وأن يكون ما لا يكونه ، وأن هذا التركيب يعنى أن أكون دائماً في حالة ملاشاة للحاضر وشروع مستمر نحو المستقبل . ولكن الموت هو نهاية لكل مشروع ولكل مستقبل ، فهو إذن لا يخص التركيب الأنطولوجى للوى ، وهو ليس إحدى إمكانيات الوعى ، وليس كما يقول هيدجر إمكانية الوعى المطلقة باعتبار الإنسان « وجوداً — إلى — الموت Seins-zum-Tode » ، وإنما هو يأتى من خارج الوعى . ولهذا فإن العلاقة بين فكرتى الحرية والموت عند سارتر تختلف كل الاختلاف عن العلاقة التى يراها هيدجر بين نفس الفكرتين : فهيدجر ينظر إلى الحرية على أنها الإمكانية وإلى الموت على أنه إحدى إمكانيات الإنسان ، أو هو الإمكانية المطلقة ، باعتبار أنه نهاية وغاية الإمكانيات الإنسانية كلها . ومن هنا — أى من ناحية اعتبار الحرية إمكاناً — فإن الموت يكون مرتبطاً بالحرية ومجالاً لها . أما سارتر فليست الحرية عنده هى الإمكان وإنما هى الاختيار الحر والقائم على الملائاة والشروع المستمر للأنا . فحرية الأنا هى فى تتجاوله المستمر نحو المستقبل . أما الموت فهو ملاشاة لهذا التجاوز ، وبالتالي ملاشاة للأنا ذاته . فالموت هنا لا يأتى من الذات ، وليس هو من بين إمكانياتها ، بل هو أمر خارجى ينتقل بالذات إلى الوجود . وما دام الموت لا يأتى من الذات ، أى أنه لا ينبئ على إمكانيات الذات وبالتالي لا ينبئ على حريتها — وما دامت كل المعانى الخاصة بحياة الذات لا تأتى إلا من الذات نفسها بمقتضى حريتها — فإن الموت لا يضمن على الحياة من الخارج أى معنى ، بل بالعكس ، كل ما يمكنه أن يفعله هو أن يتزع عن الحياة كل معنى لأنه

يضع النهاية لكل نشاط له معنى . — إنه يعلم الذات ويلاشيها فتصبح بكل ما لديها من مشاريع وإمكانات متفية المعنى *absurde* . ويرى سارتر أنه من العبث أن نلجأ إلى الانتحار باعتبار أنه نهاية للحياة تنبئ على أساس من حرية الوعي . وذلك لأن الانتحار هو بعد كل شيء فعل تقوم به الذات . وكل فعل يستمد معناه من المستقبل . فالمستقبل وحده هو الذى يضفي على الانتحار دلالة . ولكن الانتحار هو الفعل الأخير في حياة الذات . فالمستقبل متعلم بالنسبة للذات المنتحرة . ومن ثمة فليس للانتحار أى دلالة : « إن الانتحار هو شيء متنى المعنى *une absurdité* يفرق حياتي في انتفاء المعنى *l'absurde* »^(١٩) لأنه يمنع المستقبل ، والمستقبل وحده هو الذى يضفي على حياتي ومشاريعي معناها .

يقول سارتر : « ماذا يمكن إذن أن يعنى انتظار الموت ، إذا لم يكن انتظاراً لحادث غير معين ينتهى بكل انتظار إلى انتفاء المعنى بما في ذلك نفس انتظار الموت ؟ إن انتظار الموت بهدم نفسه بنفسه لأنه يكون نقياً لكل انتظار . . . ولا يمكن أن أتعلل شروعي نحو موتى أنا . . . لأن مثل هذا الشروع يكون تحطياً لكل المشروعات (بما في ذلك نفس الشروع نحو الموت) . وعلى ذلك فلا يمكن أن يكون الموت إمكانية خاصة ولا يمكن أن يكون واحداً من إمكانياتي »^(٢٠) . وبعبارة أخرى لا يمكن أن أشرع نحو موتى باعتباره إحدى إمكانياتي أو إحدى مشاريعي لأن الموت يعنى الشروع في استحالة كل مشروع بما في ذلك نفس الشروع نحو الموت .

الموت إذن هو ملاءمة لجميع إمكانيات الوعي . وهو بهذا المعنى شيء سلبي متنى المعنى . ولكن الوعي — كما عرفنا — ليس إلا ملاءمة مستمرة لذاته . فالموت إذن هو ملاءمة للملاءمة ، أى أنه نقي للنفي . وبما أن نقي النفي هو إيجاب فلموت إذن بهذا الاعتبار ناحية إيجابية . ودراسة هذه الناحية الإيجابية تبين لنا — كما في الناحية السلبية — أن الموت واقع عارض متنى المعنى وأنه لا ينحصر التركيب الأنطولوجي للوعي ، أعنى لا ينحصر الوعي من حيث إن الوعي وجود . فقد عرفنا أن الوعي كوجود

هو في حالة تأجيل *suris* مستمر ، وأن هذا التأجيل هو الذى يتيح للحياة أن تقرر معناها الخاص . فالكائن البشرى الذى يتوقف عن الحياة يتوقف عن الملاشاة والشروع ، وتتقضى عنه بالتالى حالة التأجيل المستمر . إنه يصبح بكنيته وجوداً — فى — ذاته لا يتغير ، — مجرد كائن ثابت لا ينتظر أى دلالة أو معنى من المستقبل لأن المستقبل ممنوع بالنسبة له . ولكن المستقبل ليس ممنوعاً بالنسبة للآخرين . ولذلك فإن المسألة تنتقل إلى الآخرين ويصبح مصير الكائن البشرى الذى توقف عن الحياة فى أيدى الآخرين . أما بالنسبة له فالأمر يكون قد انتهى لأن الموت ليس ملاشاة وشرعاً وإنما هو سقوط الذات خارج العالم . وإذن فالموت هو انتصار للآخر ، أضحى انتصاراً لوجهة نظره على وجهة النظر التى يكونها الكائن الميت . أما مصير الكائن الميت نفسه من حيث دلالة حياته وقيمتها فهو خاضع للآخرين يتحول ويتغير بمقتضى نظرتهم وحريرتهم . وبما أن الإنسان لا يمكنه أن يرى نفسه من وجهة نظر الآخرين باعتباره ذاتاً كذلك بالمثل يستحيل على الإنسان أن يرى حياته من ناحية الموت ، أى أن يتخذ الموت مركزاً ينظر منه إلى حياته . وصارته يعرض لهذه المحاولة المستحيلة فى قصة الجدار *Le Mur* على لسان توم *Tom* ، أحد المحكوم عليهم بالموت . فهو يقول : « . . . إننى أرى جثتى ، ليس هذا بالأمر الصعب ولكن ها أنذا أراها بمعنى رأسى . ينبغى أن أستطيع التفكير ... التفكير فى أننى لن أرى شيئاً بعد ذلك وأننى لن أسمع شيئاً بعد ذلك وأن الحياة ستستمر لأجل الآخرين . ليس فى قلعة المرء أن يفكر هكذا . . . أحياناً كنت أسهر طيلة الليل فى انتظار شيء ما . ولكن هذا الشيء لم يكن يشبه هذا (يعنى الموت) : فهو يفجؤنا من الخلف . . . ولم نستطع أن نعد أنفسنا له » (٢١) .

الموت إذن — من هذا الجانب الإيجابي — هو انتصار للآخر على الوعى . ومن هنا فهو يميلنا إلى واقعة عارضة أى إلى حادثة غير لازمة هى وجود الآخر . فإذا لم يوجد الآخر لم نعرف هذا الموت . وهو — بهذا المعنى — لا يخص التركيب الأنطولوجى للوعى كما سبق أن رأينا .

نخلص إذن مما سبق إلى « أن الموت ليس إمكانيةً الخاصة وإنما هو واقعة

غير لازمة ، وهو بهذا الاعتبار يفر منى من المبدأ ويتعلق بواقعي العارض بصفة أصلية . . . إن الموت هو مجرد واقعة مثل المولد ؛ إنه يأتى إلينا من الخارج وهو يبدو لنا من الخارج « (٢٢) » .

وهنا نضع السؤال التالى : ما هى إذن الصلة بين الموت — بهذا الاعتبار — وبين الحرية باعتبارها ، كما عرفنا ، ملاشاة الوعى لذاته وشروعه نحو المستقبل ؟ يقول سارتر : « لا يوجد أى محل للموت فى الوجود — لأجل — ذاته ؛ فهو لا يستطيع أن ينتظره أو يحققه أو يشرع نحوه . . . والموت لا يمكن أن ينجى من الداخل كشروع للحرية الأصلية ولا أن يتلقاه الوجود — لأجل — ذاته من الخارج على أنه كيفية . فإذا يكون إذن ؟ لا شئ غير مظهر معين للواقع العارض وللوجود لأجل الآخر ، أى لا شئ غير كونه معطى *donné* » (٢٣) . ولكنه معطى خارج عن الوعى وإلا لأصبحت حريتي عاجزة لإزائه . فهو شئ خارج عن الوعى أو هو شئ خارج حتى عن محاولة الوعى لتحقيقه . وبعبارة أخرى إنه حد للذات لا يمكن لمسه أو إدراكه لأنه خارج عن الحرية . ولذلك يقول سارتر : « إن الحرية التى هى حريتي أنا تظل كلية ولا نهائية ؛ لا، لأن الموت لا يحددها ، ولكن لأن الحرية لا تقابل أبداً هذا الحد ، فالموت ليس البتة عائناً لمشروعاتي ؛ وإنما هو مصير فحسب فى موضع بعيد عن هذه المشروعات . إننى لست « حراً لأن أموت » ، وإنما أنا مائت حر » (٢٤) . أى أننى موجود حر قابل للموت .

وإذن فالموت هو حد غير قابل للإدراك وخارج عن حريتي ولا ألتقى به إطلاقاً على أنه قيد فوق هذه الحرية . إنه ليس عائناً لحرية الوعى فشروعات الوعى تقوم مستقلة عنه : إنها تنفى التجاوز المستمر الحر نحو المستقبل وهو يعنى لحظة الحياة التى ليس لنا أن نحياها أبداً .

نخلص إذن من دراسة المحل والماضى — وبعد أن نستبعد الموت لأنه حد خارج عن الوعى ولا يخص تركيبه الأنطولوجى — إلى أن المعطيات أو المواقف التى تخص

و - الحرية
والالتزام

L'Être et le Néant, p. 690.

Ibid, p. 691.

Ibid., p. 692.

(٢٢)

(٢٣)

(٢٤)

التركيب الأنطولوجي لا تحد من حرية الوعي ، وإلى أن الإنسان موجود حر وحرته تقتضى وجوده فى موقف ، فليست هناك حرية بدون موقف وليس هناك إنسان ليس حراً . ومن هنا فلا يمكن أن تتمثل الحرية فى موقف أكثر أو أقل من موقف آخر : فالعبد فى قيوده حر فى أن يحطمها ؛ وهذا يعنى أن معنى قيوده يظهر له فى ضوء الغاية التى يكون قد اختارها . لا شك أنه لا يستطيع أن يحصل على ثروات السيد ومستوى حياته ؛ ولكن هذه أيضاً ليست هى موضوع مشروعاته . إن مشروعاته تبدأ أساساً من واقعه العارض أعنى من موقفه كعبد . وهذا يعنى مباشرة أن هناك صلة لازمة بين الحرية والموقف بحيث لا تتجلى الحرية إلا فى موقف وبحيث يكون الموقف مجالاً للحرية . وهذه الصلة بين الحرية والموقف هى فى غاية الأهمية بالنسبة للدراسات لا عن الحرية عند سارتر فحسب وإنما عن تطور مشكلة الحرية فى الفكر المعاصر وعن تحول هذا الفكر من الحرية الميتافيزيقية إلى الحرية السياسية أو من الحرية الفارغة المجانية إلى حرية الارتباط بموقف والانخراط فى عمل .

وهذا التحول أو هذه الصلة بين الحرية الفارغة وبين الموقف والعمل لا تتضح إلا فى ضوء تاريخ سارتر الفلسفى الشخصى^(٢٥) ، من حيث إن هذا التاريخ يمثل المرحلة الثانية من مراحل تطور مشكلة الحرية فى الفكر المعاصر . لقد كانت المرحلة الأولى هى المرحلة التى ابتدأت بانتقاد الجبرية والآلية وانتهت بتشديد موقف فلسفى إيجابى هو الحرية البرجسونية المطلقة . بيد أن هذه الحرية كانت فى نهاية الأمر حرية حيوية تلقائية . ونحن قد عرفنا أن ابتداء سارتر بالفلسف قد جاء مع انحلال الفكر الفرنسى والحياة الفرنسية ، ومع تأثره بالفلسفة الألمانية التى توغلت فى فرنسا ، وإلى أناحت لسارتر أن يعمل على تقويض فلسفة برجسون وانتقاد الحرية البرجسونية . فهذه اللابسات — أعنى انحلال الفكر الفرنسى وتأثير الفلسفة الألمانية — كان لها أكبر الأثر فى تفكير سارتر وفى مفهوم الحرية لديه .

إن هذه الحرية قد تميزت فى أول الأمر بأنها حرية فارغة خالية من أى مضمون عملى . إنها حرية الرجل الذى تحلل من القيم جميعها والذى رفض جميع المبررات

(٢٥) لا يمكن تبين هذا التاريخ بشئ من الدقة إلا بالرجوع إلى إنتاج سارتر لأدب ، فإن هذا الشئ قد صدر فى سنوات أحياناً متقاربة وأحياناً متباعدة ، بما أتاح له أن يسجل تطور سارتر الفيلسوف والموائل المختلفة التى عملت على توجيه هذا التطور .

فلم يبق له إلا الحرية ذاتها . وهي أمر واقع لا مفر منه ؛ فقد قضى على الإنسان أن يجعلها عبثاً ثقيلًا مرعباً يسلمه إلى القلق والضجر ويبحث فيه نوعاً من الدور أو الغثيان .

ليس غريباً إذن أن تكون هذه الحرية في بادئ أمرها حرية ميتافيزيقية لا يعينها الفعل أو العمل وإنما الإبقاء عليها من حيث هي حرية . « إن كل ما أريده هو ... الإبقاء على حريتي » (٢٦) .

نفهم إذن أن انحلال الفكر الفرنسي قد عمل على أن تكون الحرية الساترية حرية خالية بجوفاء . ونفهم في الوقت نفسه أن الفلسفة الألمانية قد علمت كذلك على أن تكون هذه الحرية حرية ميتافيزيقية . أجل إذا رأينا سارتر يصدر مباشرة عن هيدجر ؛ وهيدجر لم يعرض للحرية في كتابه « الوجود والزمان » عرضاً منهجياً أو مذهبياً وإنما يشير إليها بتلميحات طفيفة ، حتى إن ألفونس دى فالينس لا يخصص لموضوع حرية عند هيدجر إلا خمس صفحات من ٣٧٠ صفحة في كتابه « فلسفة مارتين هيدجر » (٢٧) . غير أن الحرية كما تشيع في الروح الألمانية وكما تتمثل بصفة خاصة عند شلنج أكبر فلاسفة الحرية تأخذ غالباً وجهة النظر الميتافيزيقية وهي الوجهة التي تغفل الحرية الصريحة العملية وتحاول أن تشيد فلسفة للحرية .

ولكن سارتر — رغم تأثره بالفلسفة الألمانية — هو فيلسوف فرنسي . والحرية كما تشيع في الروح الفرنسية تأخذ وجهة النظر الأخلاقية أى التي تعنى بالسلوك . فإذا كان سارتر قد تأثر في بداية تفكيره الفلسفي بالفلسفة الألمانية فإنه قد أتيح له أن يتخلص من هذا التأثير وأن ينتجه من هذه الحرية الفردية الميتافيزيقية الخلاوية إلى حرية الالتزام والعمل وإلى الحرية السياسية .

وهنا نلاحظ على الفور أن اتجاه سارتر نحو الحرية السياسية وإن بدا أشبه بالتحول الفجائي — كما سنرى في مسرحية « الدباب » — إلا أنه كان اتجاهها طبيعياً

J.-P. Sartre : L'Age de Raison (Gallimard, 127ème éd., Paris 1953), p. 114. (٢٦)

(٢٧) الحرية عند هيدجر ليست هي القدرة على تحليم التجربة ؛ إنها ليست حرية بالمعنى السيكولوجي ، أى كنتيجة تحليل لفعل الإدارة وما يقوم فيه من لحظات وتصميم ، وإنما هي خاصية « ميتافيزيقية لا تدخل لها بقيمة التصميم » . راجع A. De Waelhens : La Philosophie de Martin Heidegger (Louvain, 1948), p. 265.

أو بالأحرى نمواً وامتداداً لأصول تضمنتها آثاره الأولى . فرواية «الغثيان» La Nausée ، وهي أول رواية كتبها سارتر ، تكشف لنا أساساً عن فكرة المجانية ، ولكنها في الوقت نفسه تتلمس الطريق للتحرر من هذه المجانية . وهي تجسد هذا الطريق في مجال الفن وفي الاتجاه إليه ^(٢٨) . ومعنى ذلك أن سارتر قد شعر بشيء من التعارض بين الوجود كوجود وبين الصورة المقولة التي لا تتمثل في الوجود وتتمثل في الفن ؛ فاختيار سارتر للفن والقيمة الفنية ليس مجانياً وإنما هو نوع من التقييم يرفع الشعور بالغثيان ويضفي على الرواية شيئاً من الأفلاطونية الموصرية . وإذا كان سارتر يرى أن قيم الفن والجمال إنما هي منفصلة عن الحياة والواقع فإنه لا شك قد أنقذ روكنتان من واقع الحياة الذي ملأه بالغثيان وذلك بإلحاله إياه إلى الفن وإلى الموسيقى والغناء بصفة خاصة .

وفي سنة ١٩٣٩ . صدرت لسارتر مجموعة أقاصيص « الجدار » ^(٢٩) ، وهي مجموعة دراسات تصور الإنسان في حريته المجانية ومحاولته لأن يفر منها مستنجداً بأعمال مصطنعة وبأدوار يكاد يمثلها . وسارتر يكشف عما في هذه الأوضاع من تمثيل ونفاق ، ويحاول تعرية الإنسان من أعماله المصطنعة ، بحيث لا يبقى له شيء : « هذا الرجل الذي أدخلوه هذه القاعة هو طبيب قديم متخصص في الأمراض النسائية في مستشفيات باريس — طبيب بكباشي في أثناء حرب ١٤ . انزع الطبيب وانزع البكباشي لا يبقى شيء إلا قليل من الماء القلريسل متلحرجاً من ثقب إلقاء يفرغ » ^(٣٠) .

نتاج سارتر إذن حتى سنة ١٩٣٩ ، وهي السنة التي نشبت فيها الحرب بين فرنسا وألمانيا ، لا يعلو إلا تقرير الحقيقة الرئيسية في التفكير السارترى وهي حقيقة الحرية الإنسانية . إلا أن هذه الحرية تظل حتى ذلك الحين حرية محدودة بالفرد ، حرية فارغة لا شأن لها بالعالم الخارجي .

(٢٨) يظهر ذلك في استأح أنطوان روكنتان Roquentin مثل الرواية للمصير والغنية

these days ما يدل على أنه يكاد يتحرر من الغثيان نفسه . La Nausée, p. 219.

Jean-Paul Sartre : Le Mur.

(٢٩)

Jean-Paul Sartre : Aller et Retour) "Situations I" Gallimard, 98ème éd., Paris (٣٠)

1951), p. 218.

وفي سنة ١٩٣٩ دخلت فرنسا الحرب ضد ألمانيا ، وكان سارتر في الرابعة والثلاثين من عمره ، فشارك في الحرب ، وأمضى شتاء في الأسر ، ثم أطلق سراحه بسبب سوء صحته ، فشارك في المقاومة والتحرير . ورأى سارتر أثناء هذه الحرب هزيمة فرنسا . فكان لكل ذلك أثره العميق الواضح في تفكيره ، وظهر لديه بالتالي عنصر جديد هو عنصر الارتباط والالتزام ، وبدأت الحرية لديه تتلبس معنى جديداً . فبعد أن كانت حرية فارغة تمثل الفردية الشاكية أصبحت حرية تطالب بالعمل والالتزام .

الحرب إذن أشعرت سارتر بأن ثمة مسئولية بين الناس هي أمر محتموم . ويقدر ما كانت آثار سارتر قبل الحرب تكشف عن الحرية الفارغة وعن ضجر الإنسان الذي أراد أن يظل حراً بقدر ما أصبحت آثاره أثناء الحرب وبعد الحرب تكشف عن ضرورة الالتزام . وسارتر لا يضع هذا الالتزام على أنه قيمة يجب تحصيلها بل على أنه واقع لا مفر منه تحتمه بوجه عام أحداث العالم والمجتمع البشري وتحتمه بصفة أخص الأحداث التي مرت بها فرنسا طيلة سنوات الحرب . وهذه الأحداث عينها قد اقتضت أن يأخذ الالتزام صورة التضامن البشري . هذا التضامن هو مادة الحرية الإنسانية ، يملأ فراغها ويحتم على الإنسان الارتباط بالأحداث التي تجري حوله ويحدد مصير العالم . إن الإنسان حر ولكن ثمة وضعاً واضحاً دقيقاً هو الحرب ، فالإنسان حر لا في الفراغ ولا في المطلق بل في موقف معين وبالنسبة إلى قضية معينة .

أزمة فرنسا أثناء الحرب اقتضت إذن أن تكون الحرية عند سارتر حرية انخراط في العمل بحيث لا تتحقق حرية الإنسان إلا في العمل : « لقد قمت بعملي يا لكترًا . . . وسأحمله على كفتي كما يحمل المسافرون حابر الماء وأهبر به إلى الشط الآخر لأقدم عنه الحساب . وسترداد فرحتي ما ازداد الحمل ثقلًا عليّ لأن حريقني هي إياه » (٣١) . ذلك هو المعنى الذي قصد إليه سارتر من مسرحية « الذباب » التي صدرت سنة ١٩٤٣ والتي سجلت هذا التطور العميق في تفكير

سارتر: فأورست Oreste بطل المسرحية كان يمكنه أن يظل حراً دون أى التزام: «وَمَا تَلَدَا الْآنَ شَابٌ، غَنَى وَجَمِيلٌ، مُتَبَصِّرٌ كَأَنَّكَ شَيْخٌ، مُتَحَرِّرٌ مِنْ كُلِّ عِبَودِيَّةٍ وَكُلِّ اعْتِقَادٍ، مِنْ غَيْرِ أَسْرَةٍ وَلَا وَطَنٍ وَلَا دِينٍ وَلَا مَهْنَةٍ، حُرٌّ لِمَا رَسَعَ جَمِيعُ الْإِلتِزَامَاتِ وَمَلَرَكُ أَنَّهُ يَنْبَغِي لَكَ أَلَّا تَلْتَزِمَ أَبَداً»^(٢٢). ولكن أورست لا يرضى بهذه الحرية الفارغة ويريد لها محتوى واقعياً فيختار أن يفعل عملاً وأن يقتل أمه الملكة كليتمنسترا Clytemnestre وخدينتها الملكة إيجيست Egisthe تحت مسؤوليته هو لا تحت مسؤولية جوييتير ملك الآلهة لأنه ليس إلا صورة لأوهام الناس. وعندما يخرج أورست ويده السيف الملطخ بالدماء لا يتنم على مافعل مثل أخته إيلكترا: «لَنْ أُنْذِمَ عَلَى مَافَعَلْتُ»^(٢٣)، وإنما يؤكد حرته: «لست أنا السيد ولا العبد يا جوييتير وإنما أنا الحرية»^(٢٤).

وعلى ذلك يمكننا أن نقول إن تفكير سارتر قد اتجه مع الحرب وما عانته فرنسا أثناء الحرب من طرف إلى طرف آخر مقابل له، أى من الحرية الفارغة إلى الحرية المترمة. وهذا بالضبط هو ما تكشف عنه وتؤكد سلسلة روايات «طرق الحرية» *Les Chemins de la Liberté*: فالجزء الأول «سن الرشد» *L'Age de Raison* الذى صدر سنة ١٩٤٥ يصور ماتيو دى لارو Mathieu Delaruc مبالغاً فى حفظ حرته الفارغة. والواقع أن «سن الرشد» أقوى فى مجانيته من الصفحات الأخيرة من «الغثيان». والجزء الثانى «التأجيل» *Le Sursis* — وقد صدر فى نفس السنة — يثبت لماتيو أن حياته لا تتعلق فقط به وبحريته وإنما بموقف معين موجود فيه هو الحرب؛ فالإنسان هنا ليس حراً فى الفراغ وإنما هو منخرط فى موقف هو الحرب. والجزء الثالث «الموت فى النفس» *La Mort Dans l'âme* — وقد صدر سنة ١٩٤٩ — يلمس حول نفس فكرة الالتزام التى كشف عنها «التأجيل» وإنما بصورة أقوى وأروع. وهنا نتساءل عن مركز كتاب سارتر الرئيسى وهو «الوجود والعدم» من تاريخ سارتر الفلسفى الشخصى. لقد رأينا أن قصة «الغثيان» ومسرحية «الدباب»

Les Mouches, p. 23 et 24.

(٢٢)

Ibid., p. 83.

(٢٣)

Ibid. p. 100

(٢٤)

تتطوّران على الفكرتين الأساسيتين في فلسفة سارتر وهما فكرة المجانية وفكرة الالتزام . وبين هاتين الفكرتين يبدو لنا « الوجود والعلم » وكأنه يمثل المرحلة القائمة بين المجانية والالتزام ، وهى نفس المرحلة التى تربط بين هاتين الفكرتين وتقيم منهما نسقاً فلسفياً كاملاً : ففي قصة « الغثيان » - التى صدرت سنة ١٩٣٨ - بدأ لنا الوجود مختلطاً خالياً من جميع المبررات وباعثاً بالتالى على الإحساس بالاشمئزاز والغثيان . وفي سنة ١٩٤٣ صدر كتاب « الوجود والعلم » وقامت قضية الأساسية - كما رأينا - على أن الإنسان هو - بمقتضى تركيبه الأنطولوجى - انفصال مستمر عن الوجود . وفي نفس العام صدرت مسرحية « اللذباب » لتكشف عن ضرورة انحراط الإنسان والتزامه بالعمل بحيث لا تفضى به مرحلة الانفصال عن الوجود إلى الحرية الفارغة العابثة . والواقع أنه في نفس كتاب « الوجود والعلم » - في فصوله الأخيرة - ظهرت الحرية في صورة الالتزام بالعمل .

على ضوء هذه الأفكار الثلاثة : فكرة الوجود كما تكشف عنها قصة « الغثيان » وفكرة الانفصال كما بينها كتاب « الوجود والعلم » وفكرة الالتزام كما تشير إليها مسرحية « اللذباب » ونهاية « الوجود والعلم » نستطيع أن نرى تاريخ سارتر الفلسفى الشخصى : فهنا التاريخ يبدأ في مرحلة أولى باكتشاف الوجود - الوجود المختلط الخالى من أى معنى : « لقد تحررت الأشياء من أسمائها . وهامى ذى ضخمة عنيدة عملاقة ، وإنه ليلبى من السخف أن تدعى مقاعد أو أن يقال عنها أى شئ : إننى وسط الأشياء التى هى غير قابلة للتسمية . إنها تحيط بى وأنا وحدى ، بدون أن أتلفظ بكلمة أو دفاع . . . إنها لا تتطلب شيئاً ولا تفرض نفسها : إنها موجودة هنا » (٣٥) .

هذا الوجود المختلط الذى اكتشفه سارتر في المرحلة الأولى (٣٦) هو الوجود الذى سيفصل عنه الوعى . وهنا تأتى المرحلة الثانية من تاريخ سارتر الفلسفى الشخصى وهى مرحلة الانفصال والتحرر . والواقع أن هذه المرحلة كما يكشف عنها كتاب « الوجود والعلم » - وكما تبيننا في هذا الفصل - هى المرحلة الأساسية في فلسفة

J.-P. Sartre : La Nausee, p. 159.

(٣٥)

(٣٦) راجع المقالة الأولى من هذا الفصل - آخر جـ « الوجود - فى - ذاته » .

سارتر . فأصل الفلسفة عند سارتر هي انفصال عن الوجود ؛ وسارتر يجعل من هذه المقولة — مقولة الانفصال — الأساس الوحيد الذى يقيم عليه فلسفته كلها . ومن هنا كان الجزء الأكبر من كتاب « الوجود والعدم » ، وهو الكتاب الذى يعرض فلسفة سارتر على نحو أكاديمي وباعتبارها فلسفة بين الفلسفات الأخرى ، يمثل مرحلة الانفصال في تاريخ سارتر الفلسفى الشخصى .

ولكن هذه المرحلة التى تتخذ من الانفصال نقطة أساسية تلّها مباشرة مرحلة ثالثة هي مرحلة الانخراط والالتزام ، وهى نفس المرحلة التى تمثلت في مسرحية « الذباب » وفي الجزء الأخير من « الوجود والعدم » ، وعرفنا فيها تحول سارتر من الحرية الفارغة إلى الحرية الملتزمة ، بحيث ينخرط الإنسان في وضع معين ويحدد حريته محتوى واقعياً .

هذه المراحل الثلاثة في تاريخ سارتر الشخصى هي التى تؤسس الأفكار الرئيسية في فلسفة سارتر ، بحيث تبدو لنا هذه الفلسفة وكأنها تتخذ من فكرة الانفصال والحرية مركزاً أساسياً لها أو محوراً تدور حوله: فالانفصال يقتضى من جهة الوجود الذى يفصل عنه الوعى ، ويقتضى من جهة أخرى الواقع الذى ينخرط فيه الوعى . وكتاب « الوجود والعدم » — وهو الذى يمثل مرحلة الانفصال — ويمكن إدراجه بين الكتب الفلسفية البحتة — يخلع بدوره على كل من قصة « الغثيان » التى تمثل الوجود المختلط ومسرحية « الذباب » التى تمثل الانخراط والالتزام قيمة فلسفية تجعل من هذه الكتب كتباً فلسفية هامة تؤسس مراحل معينة لا يمكن إغفالها من تطور فلسفة سارتر ومن تطور مشكلة الحرية في الفلسفة المعاصرة .

خاتمة

انتقاد الحرية في فلسفة الانفصال

أولاً : فلسفة الاتصال وفلسفة الانفصال

عرفنا أن مشكلة الحرية في الفكر المعاصر قد اتخذت طريقاً معيناً وأن هذا الطريق قد بدأ من نقد الجبرية والآلية قبل برجسون ومضى إلى إقامة فلسفة عن الحرية، هي الفلسفة البرجسونية المطمئنة التي ترى في الحرية صفة الإنسان الحي المتطور المبدع . ثم عرفنا أن هذه الفلسفة المطمئنة قد أخذت تتقوض مع انهيار الحياة التضالفي في فرنسا ، وأن انهيار هذه الحياة وانحلال الفكر الفرنسي قد أتاحا لسارتر أن يمضي ، بتأثير الفلسفات الألمانية ، في تشييد فلسفة جديدة ، تجعل من الحرية أمراً مجانياً وتضع لها أساساً ميتافيزيقياً يختلف عن أساس الحرية البرجسونية من حيث إنها لم تعد قائمة على ديمومة الذات وإنما على اعتبار التركيب الأنطولوجي للذات هو الملاشاة والإعدام المستمران . وعرفنا أن هذه الحرية الميتافيزيقية قد مضت بعد ذلك وانجهمت - بتأثير الحرب العالمية الثانية - إلى مجال الالتزام ومجال العمل والسياسة .

في هذا الطريق الذي مضى من نقد الجبرية إلى حرية الإبداع ثم إلى الحرية المجانية ثم إلى الحرية السياسية ظهر لنا أن الفلسفة البرجسونية والفلسفة السارترية تشكلان القطبين الأساسيين في تاريخ الفكر الفرنسي المعاصر : القطب الأول هو فلسفة برجسون التي تقوضت والقطب الثاني هو فلسفة سارتر التي ظهرت . ونحن قد عرفنا أن فلسفة برجسون تقول بالحرية الإنسانية وأنها تقم هذه الحرية على أساس من مقولة الديمومة والاتصال . وعرفنا أن فلسفة سارتر تقول كذلك بالحرية الإنسانية ولكنها تقم هذه الحرية على أساس من مقولة الملاشاة والانفصال .

وغايتنا في هذا الفصل الخطأ هي أن نعود لهاتين المقولتين وأن نتساءل :
 أيهما — الاتصال أم الانفصال — هو أصدق تعبيراً عن الواقع ؟
 فإذا ما استطعنا أن نجد إجابة لهذا السؤال أمكننا أن ننضم إلى النظر في
 مسألتين هامتين : المسألة الأولى هي قيمة الحرية السارترية وهي الحرية التي تقوم
 على مقولة الانفصال ، والمسألة الثانية هي النتائج التي وصلت إليها الفلسفة الفرنسية
 المعاصرة منذ أن انجذبت إلى الحرية السياسية .

نبدأ إذن بدراسة مقولتي الاتصال والانفصال فتلاحظ على الفور أن كلا
 من برجسون وسارتر يضع مقولته الأساسية ويبدأ منها فلسفته دون أن يقدم لذلك
 تبريراً ميثاقياً عقلياً . إن كلا منهما يلجأ إلى تجربته الشخصية ثم يتلمس في
 الحدس سبيلاً إلى ما تكشف له عنه هذه التجربة . فالنتج عند كليهما هو حدس
 المعانيات الشعور المباشرة ووصف لها .

أجل إن الحدس عند برجسون يتصل في كل مراحل فلسفته ، أعني أن كل
 ما تكشف عنه هذه الفلسفة من قضايا يصدد الحياة النفسية ويصدد المادة ويصدد
 العالم أجمع إنما هو نتيجة لمجموعة من الحدوس المتجددة المتصلة . غير أن هذه
 الحدوس تعود كلها إلى حدس واحد هو حدس الديمومة . يقول برجسون : « إن
 كل تلخيص يقدم لأرائي لابد أن يشوهها في مجموعها ويعرضها بالتالي لمجموعة
 كبيرة من الاعتراضات إذا لم ينفذ الباحث منذ البداية وإذا لم يعد دائماً إلى ذلك
 المبدأ الذي اعتبره مركز مذهبي بأكمله وهو : « حدس الديمومة »^(١) .

كذلك الأمر عند سارتر ؛ فإن فلسفته برمتها تعود إلى ما يكشف عنه الحدس
 الفينومينولوجي . ونحن قد رأينا أن ما يكشف عنه هذا الحدس هو اتجاه الذات نحو
 موضوع وانفصالها عنه في الوقت نفسه . وابتداءً من هذه المقولة — مقولة الانفصال
 — يقيم سارتر أنطولوجيا أي علماً للوجود يستخرج فيها كل قضية من القضية
 السابقة عليها على نحو استنباطي عقلي بحيث تبدو فلسفته كأنها نسق فلسفي خال
 من أي تناقض .

Höfiling, H. : La Philosophie de Bergson (trad. française par J. de Cousseange, (١)

Alcan, Paris 1916), p. 160-161.

سارتر إذن قد اختلف عن برجسون منذ البداية في أساس الفلسفة فأحل الانفصال بدل الاتصال . بهذا أصبح الإنسان في فلسفته انفصالياً مستمراً بما هو كائن وإنجهاً مستمراً نحو ما ليس كائناً بعد .

وهنا نتساءل : هل يمكن قبول هذا التفسير الأنطولوجي للإنسان ؟ هل الكائن البشرى هو انفصال مستمر ؟ وهل يفصل الإنسان حقيقة من الماضي ومن العالم ؟ بل هل يستطيع الإنسان أن يفعل ذلك ؟ أليس الإنسان كائناً منفصلاً في العالم مشدوداً إليه ؟ وأليس هو كائناً مقيداً بالماضي مربوطاً إليه ؟ ربما تكشف لنا دراستنا الانتقادية في هذا الفصل عن قوة الجذور التي تربط الكائن البشرى بالعالم وبالماضي ، وربما تكشف لنا عن استحالة انفصال الإنسان عن الوجود وعن استحالة انفصاله كذلك عن الماضي انفصالياً تاماً .

وهنا نلاحظ أننا لا نرفض فكرة الانفصال لنعود لتقرير الاتصال الذي قال به برجسون . إن الاتصال عند برجسون يفضي مباشرة إلى القول بالحرية الخالقة ، ونحن حين نرى أن الإنسان ليس انفصالياً تاماً وليس كذلك اتصالاً تاماً وإنما هو مزيج من الانفصال والاتصال لا نؤكد بذلك الحرية الساتورية بالإضافة إلى الحرية البرجسونية ، وإنما نؤكد من جهة شيئاً من الحرية الساتورية ونؤكد من جهة أخرى اتصالاً يفضي — لا إلى الحرية — ولكن إلى نوع من الحتمية بحيث يبلو الإنسان حراً داخل دائرة ضيقة تحددها الظروف والملابسات ويحددها الموقف والماضي .

وإذن فنحن لا نعود إلى فكرة الديمومة عند برجسون أو إلى الحرية بالمعنى البرجسوني ، وإنما نحن نلجأ إلى مقولة الاتصال وحدها لنعدل بها موقف سارتر . ومقولة الاتصال بهذا المعنى لا تفضي لدينا إلى القول بالحرية وإنما هي تكشف — بعكس ذلك — عن مدى ما يحد حرية الإنسان . ولهذا أكرنا أن نستبدل بها كلمة الاندماج فإن هذا اللفظ الأخير أكثر ملاءمة لما يحد الحرية وأكثر دلالة في الوقت نفسه على علاقة الإنسان بالواقع .

لقد جعل سارتر العلاقة بين الوعي ووضوعه علاقة انفصال ، بحيث يأتي الوعي إلى العالم على أنه انفصال من العالم ، ويتاح له بالتالي أن يعرف نفسه لأنه

يتميز عن العالم بانفصاله عنه ، وأن يعرف الأشياء لأنه يتأى عنها ويحدها . ولكن هذا الانفصال عينه - من حيث هو انفصال - لا يعنى فى الواقع إلا أن يقيم نوعاً من الغربة بين الوعى والأشياء . إن الوعى - حسب منهج سارتر الفينومولوجى - يتجه إلى الأشياء وينفصل عنها ؛ ومن هنا فهو يقول : « إننى أرى حجراً ، ولست أنا هذا الحجر » ، كأن هذا الانفصال يعنى حركة مضادة لحركة الاتجاه والقصد . حقيقة إن الانفصال - فى التجربة السارترية - ليس مضافاً إلى القصدية وإنما هو ملازم لها ، غير أن نفس فكرة الانفصال هى فى ذاتها فكرة متنافرة مع فكرة القصدية ، ولا تجمىء بالتالى - فى حدود المنهج الفينومولوجى ، وبغض النظر عن تجربة الفيلسوف الخاصة - إلا كحركة مضافة إلى القصدية ، أو على الأقل كحركة لاحقة منطقياً على القصدية . كأن سارتر إذن قد حاد عن منهجه فى أولى مقدمات فلسفته وفى وضع المقولة الأساسية وهى مقولة الانفصال . هذا إلى أن مقولة الانفصال هى من جهة أخرى أقل من فكرة الاتجاه والقصد تفسيراً للمعرفة . إن المعرفة تفترض وجود شيئين : ذاتاً واهية وجوداً خارجياً متميزاً عنها ؛ وهى تفترض أيضاً نوعاً من الاندماج بين هذين . سواء أكان هذا الاندماج آتياً عن طريق فكرة القصد - تلك الفكرة التى يكشف عنها المنهج الفينومولوجى - ، أم عن طريق قيام الشيء المعروف فى الذهن كما تقضى بذلك المثالية ، أم عن طريق قيام الشيء المعروف خارجاً عن الذهن كما تقضى بذلك الواقعية . ونحن لا نريد العودة إلى المثالية أو إلى الواقعية كما لا نريد أن نعود لنظرية برجسون فى الصور لتقرب بين الذات العارفة والشيء المعروف ، وإنما بمقتضى نفس المنهج الفينومولوجى ، وبحسب فكرة القصد بالذات كما يكشف عنها هذا المنهج ، يتضح لنا أن هناك نوعاً من التقارب بين العارف والمعرف ، وأن هذا التقارب هو الذى يتيح إمكان المعرفة وإمكان الإدراك .

فكرة الانفصال كذلك لا تفسر ارتباط الإنسان بموضعه أو بموقفه . إن الانفصال - فى فلسفة سارتر - يقتضى بالضرورة موقفاً ينفصل عنه الوعى ليشرح نحو الغاية . كأن الموقف هو ضرورى كى يتم الانفصال . ولكن الموقف له وجه آخر ينبئ النظر إليه . ذلك أن الانفصال عن الموقف يعنى ضمناً أن الموقف لم يعد

موقفاً . إنه يفقد اعتباره كوقوف بمجرد أن ينفصل عنه الوعي . إنني لا أستطيع إلا أن أرفض وضعاً معيناً لا أن أنفصل عنه . وربما كانت حركة الرفض هذه من جانب الوعي أقرب إلى الصحة من حركة الانفصال . ذلك أن الرفض يعنى من جهة عدم القبول ويعنى من جهة أخرى الارتباط ؛ فرفضى مثلاً لكونى سجيناً يعنى عدم قبولى لذلك وارتباطى فى الوقت نفسه بهذا الوضع أى بالسجن . أما الانفصال فيقيم فجوة بين ما انفصل عنه وما أشرع نحوه ، أو هو يتضمن على الأقل انقطاع الصلة بينى وبين ما أنفصل عنه . وليس من شك فى أن الصلة بين السجين والسجن هى صلة قائمة وثقة مهما يكن من لزادة السجين لتغيير الواقع . إنه محبوس داخل السجن مقيد به ، وهو لا يملك — حين لا يحاول الفرار بالفعل — أى وسيلة من وسائل الانفصال عنه أو الانفكاك منه . غير أن سارتر يحاول أن يفرق بين كون السجين مستطيئاً للفرار وكونه مريداً لهذا الفرار^(١) . إنه يرى أنه يكفى للسجين أن يريد الهروب ليغير بذلك عن انفصاله الأنطولوجى عن السجن . ولكن هذه التفرقة ليست فى صالح سارتر ؛ إنها تمنى أن التركيب الأنطولوجى للوعي ، أى قدرته على الانفصال ، هو إرادة لتغيير الواقع وفى الوقت نفسه شيء خارج عن التجربة وخارج عن الواقع ؛ بينما سارتر يضع التركيب الأنطولوجى للوعي باعتباره صميم الإنسان ، فالإنسان عند سارتر هو كائن أنطولوجى . ومن هنا فلما أن يكون الإنسان — بمقتضى تركيبه الأنطولوجى — انفصلاً حقيقياً ، وهذا يتناقض مع ما قلناه الآن ، لأن الإنسان لا يستطيع أن ينفصل بالفعل ؛ ولما أن يكون التركيب الأنطولوجى للوعي شيئاً خارجاً عن الواقع وبخلافه لما هو بالفعل ، وهذا يتناقض أيضاً مع معنى التركيب الأنطولوجى للوعي كما يقرره سارتر ، لأن سارتر يرى أن التركيب الأنطولوجى هو صميم الإنسان . ونحن نرى أن الخروج من هذا التناقض لا يتم إلا إذا اعتبرنا أن التركيب الأنطولوجى للوعي ليس هو الانفصال والملاشاة المستمرة ، وإنما بالعكس هو انفراس الإنسان فى العالم والاندماجه فى موقفه .

وهنا ينبغى أن نلاحظ أن فلسفة سارتر لم تغفل فكرة الاندماج بل اتجهت

نحوها وأقربها وإنما على نحو يختلف إلى حد ما عما نعنيه بلفظ الاندماج . فقد اتجهت فلسفة سارتر منذ عام ١٩٤٣ ، أى منذ ظهور مسرحية « الذباب Les Mouches » ، إلى فكرة الانخراط أو الالتزام *l'engagement* . بل إن فكرة الالتزام قد ظهرت كذلك في الأجزاء الأخيرة من كتاب سارتر الأساسى « الوجود والعدم » وإن كانت قد اقتصرمت في هذه الأجزاء على الكشف عن المجال الواقعى للحرية الإنسانية . بيد أن سارتر - في نهاية الأمر - لا يعنى من الالتزام التزاماً معيئاً وإنما مجرد الانخراط في الموقف والالتزام بالعمل أيضاً كان هذا الموقف وأياً كان هذا العمل مادام الإنسان حراً وملزماً في الوقت نفسه حريته . فالالتزام أو بالأحرى الانخراط عند سارتر لا يتضمن أى إلزام *obligation* وإنما يعنى مجرد الارتباط . أما فكرة الاندماج فمن شأنها - بالمعنى الذى نقصده - أن تحد من مجال الحرية لأنها تتضمن نوعاً من الإلزام .

وربما كان في استطاعتنا - بمقتضى هذه المقالة الجديدة - مقولة الاندماج - أن نتناول من جديد جميع المسائل التى تناولتها فلسفة سارتر ، بحيث يبدو لنا أن الانتقاد الأكبر الذى يمكن أن يوجه إلى هذه الفلسفة هو قيامها على مقولة واحدة ؟- فإذا أمكننا انتقاد هذه المقالة وهدمها ترتب على ذلك هدم فلسفة سارتر كلها . وإذا أمكننا بالتالى وضع مقولة جديدة بدلا من مقولة الملائشة والانفصال أمكننا أيضاً وضع فلسفة جديدة على نسق فلسفة سارتر ومعالجة جميع المسائل التى عالجها سارتر في ضوء المقالة الجديدة وهى مقولة الاندماج . وهنا ينبغى أن نلاحظ فوراً أن غايتنا ليست إبدال مقولة بأخرى وبالتالى إبدال فلسفة بأخرى ، وهى ليست كذلك محاولة للعودة إلى مقولة الاتصال على نحو ما تقررها فكرة الديمومة عند برجسون ، وإنما نحن نبغى أن نتخذ مقولة الانفصال باعتبارها - عند سارتر - المقالة التى تعبر عن التركيب الأنطولوجى للوحى والتى تفسر بالتالى انفصال الوحى عن الوجود وعن الأشياء ، فإن هذا الانتقاد هو الذى يتيح المجال لمقولة الاندماج ويسمح في الوقت نفسه بتعديل موقف سارتر وإعدادنا لفلسفة جديدة تفسر الوجود الإنسانى تفسيراً يحترم الواقع .

لقد رأينا هذا الانفصال يتضمن تناقضاً وجودياً بين الواقع وبين التركيب

الأنطولوجي الوعي بحيث يستحيل علينا أن نفهم - في حدود مقولة الانفصال - إمكان المعرفة وإمكان الانفصال من الوجود وما هو كائن للاتجاه نحو مالمس كائناً . لقد جعل سارتر هذا الانفصال شرطاً يتيح الوعي أن يضمن على الواقع معاني مختلفة من جانب الوعي وبحسب حرية الوعي . ونحن نرى أن الواقع في معظم الأحيان يحمل في طياته معانيه ويفرض هذه المعاني على الوعي . حقيقة إن الواقع الذي تدرسه الفلسفة الوجودية عامة ويدرسه سارتر خاصة هو الواقع الإنساني فقط ، بمعنى أن سارتر لا يدرس الوجود إلا من حيث إن الوعي منتج إليه . أما الوجود أو العالم باعتباره شيئاً منفصلاً عن الوعي لا يتجه إليه ولا يعرفه فإن سارتر لا يدرسه ولا ينظر فيه . ولكن هذا الواقع الإنساني هو رغم ذلك حاصل على وجوده وكيانه المستقل بحيث لا يملك الوعي حين يتجه إلى هذا الواقع إلا أن يخضع له . وحسبنا مثالا على ذلك واقع معين هو المرض . فالمرض - حسب فلسفة سارتر - ليس له في ذاته أى معنى أو دلالة وإنما هو يستمد معناه ودلالته من الوعي أى من المريض نفسه . وهذا المعنى يتوقف على مشروع المريض ؛ فهو حر بمقتضى انفصاله عن المرض في أن ينظر إليه باعتباره عائقاً أو باعتباره شيئاً مؤثراً أو باعتباره شيئاً مهماً لا يستحق أى مبالاة . ونحن نتساءل هل يمكن حقيقة للمريض أن يفصل عن المرض لا سيما في الحالات التي يكون فيها المرض عنيفاً ومؤثراً ؟ هل في إمكان المريض أن ينظر مثلاً إلى الآلام التي يسببها له مرض السرطان على أنها موضوع لا مبالاة أو إهمال ؟ هل يمكن للمريض أن يفصل عن المرض ويلاشيه كى يضمن عليه من عنده معانيه الخاصة ؟ أليس المرض في مثل هذه الحالة يفرض معانيه الخاصة على المريض ؟ إن فلسفة سارتر تجعل من المرض موقفاً معيناً كثيره من المواقف وتجعل الموقف شرطاً لازماً لانفصال الوعي وشرطاً لازماً بالتالى لحرية الوعي . فالوحي حر عند سارتر لزاء المرض باعتباره موقفاً . ونحن نرى أن هذا الموقف لا يتيح للوحي أى حرية إلا إذا كان مجرد مرض خفيف ؛ فقد يبدو عندئذ أن في قدرة الوعي أن يفصل عنه - ولو مؤقتاً - ليضمن عليه معانيه من عنده . أما في الحالات التي يكون فيها المرض شديداً عنيفاً وبصفة أخص مؤثراً أو موجعاً فليس في قدرة الوعي حيثئذ أن يفصل عنه أو يلاشيه . إنه في هذه الحالة يمتزج

بالمريض امتزاجاً قوياً بحيث لا يملك المريض إلا أن يخضع له ، بمعنى أن يشعر بالآلام ويتقبل ما تفرضه عليه هذه الآلام . وليس من شك في أن الألم — حين يشتد — لا يفرض إلا إحساساً معيناً ، قد يكون هذا الإحساس ابتئاساً أو حزناً أو توجعاً ولكنه لا يمكن أن يكون بحال من الأحوال إحساساً باللامبالاة أو الفرح . فليس الوعى انفصالاً مستمراً من جميع الأوضاع والمواقف . إنه — في الحالة السابقة — اندماج يظهر فيه بوضوح خضوع الوعى لما يفرضه عليه الواقع من معان وأحاسيس .

وإذن فقولة الانفصال والملاشاة لا تثبت للنقد حين يكون الأمر متعلقاً بمواقف وأوضاع معينة مثل السجن أو المرض ، لأن هذه المواقف لها في ذاتها معانيها ودلالاتها التي تفرض من قبل الوعى استجابات معينة . وقد يحلو لسارتر أحياناً في مجال الكشف عن حرية الوعى إزاء المواقف أن يتخذ أمثلة لمواقف معينة هي أبعد ما تكون عن إثبات حرية الوعى ، بل هي متناقضة تناقضاً تاماً مع فكرة الحرية الإنسانية . فهو يأخذ مثلاً عن جول رومان Jules Romains عبارته المأثورة « لا يوجد في الحرب ضحايا أبرياء »^(٢) . فالإنسان في فلسفة سارتر لا يأتيه شيء من خارجه ولا يفرض عليه شيء لا يختاره هو بمحض حريته . فالجول الذي أشترك فيها هي تلك التي قبلتها أنا وهي تلك التي أستحقها والتي قد اخترتها بحريتي . وأنا قد اخترتها وأظن أختارها وأفضلها مثلاً على الفرار من الجندية أو على التضامس . فلم يكن في قبول للحرب أى إكراه . وهنا ينبغي أن نلاحظ أن مثل هذه النتائج الخطيرة التي ينهى إليها سارتر هي من جهة متناقضة مع الواقع ، ولكنها من جهة أخرى مرتبة منطقياً على المقدمات التي يبدأ منها ، بحيث يمكننا أن نتخذ من تناقضها مع الواقع سبباً لانتقاد المقدمات نفسها . وقد رأينا أن المقدمة الرئيسية التي انتهت بنا إلى مثل هذه النتائج هي التركيب الأنطولوجي للوعى باعتباره انفصالاً مستمراً من المواقف المختلفة ، مما يترتب عليه حرية الوعى بإزاء هذه المواقف . فإذا أكد لنا الواقع أن الإنسان ليس حراً إزاء الحرب ، أى إذا ثبت لنا أن ثمة تناقضاً بين النتائج التي ينهى إليها سارتر وبين الواقع ، عدنا بالتالى وعن طريق

برهان الخلف إلى تقض المقدمات التي يبدأ منها سائر أى إلى تقض مقولة الانفصال والملاشاة .

وإذن فالسؤال الذى نحاول أن نجيب عليه الآن هو : هل حقيقة أن الإنسان حر فى الحرب باعتبارها إحدى المواقف الخاصة به ؟ هل الإنسان يمكنه أن يفصل عن الحرب التى يخوضها ؟ ربما كان ذلك معقولا بالنسبة للجندى المرتزق . أما الحرب اليوم وعلى صورتها الحالية فلا يمكن لأى إنسان أن يدعى بأنه حر لإزاءها . إن الجندى الذى يخوض الحرب هو فى الواقع يتدمج فيها اندماجاً كلياً وإلا لشعر بالضرورة ساعة القتال بالخطر المحقق به وأخذ بالتالى يتردد لإزاء كل معركة يقوم بها . إن اندفاع الجندى أثناء المعركة يدل دلالة واضحة على اندماجه فى المعركة اندماجاً تاماً . ومن البعث أن نقول إنه حر فى أن ينظر إلى المعركة باعتبارها وسيلة تسلية أو موضوع لا مبالاة . فليس فى المعركة أمام الجندى إلا أن يقتل أو أن يقتل . كذلك من البعث أن نقول إنه حر فى أن يفر من الجندية أو يمارض لأن كلا المجالين ينتهى بالجندى إلى نفس المصير ، فالهارب يحاكم ويرد إلى الصفوف الأولى فى المعركة ، وكذلك المتأرض ينكشف أمره ويرد إلى الصفوف الأولى فى المعركة . هذا إذا اقتصرنا نظرتنا على الجندى داخل المعركة . أما إذا امتدت نظرتنا إلى الحرب بمعناها فى العصر الحالى ، تلك الحرب التى تتقضى على الجندى وغير الجندى ، وتحمل معها أهولها وقسوتها فترعب النساء والأطفال والمرضى والشيوخ — تلك الحرب لا تحمل معها إلا معانها الخاصة ، وتفرضها على الناس فرضاً ، بحيث لا يمكن للطفل الصغير مثلاً أو للأم التى تحضن أطفالها داخل الخندق أن تنظر إلى الحرب وتضفى عليها ما تختار بحرية من معان ودلالات . إنها لا تستطيع أن تنظر إلى الحرب باعتبارها ملهه أو موضوع لا مبالاة . إنها ليست حرة فى أن تختار ماتشاء من معان لتلك الحرب ، فإن تلك الحرب تفرض عليها معان معينة هى الرعب والخوف . وهى مجبرة على هذه المعانى وعلى هذه الحرب بحيث لا يمكن أن نقول إنها تنفصل عن الحرب لتخلع عليها بحض حريتها ما تختار من معان وأحاسيس .

نظرتنا إلى الحرب إذن تبين أن الإنسان فى الواقع ليس حراً لإزاء الحرب التى

يخوضها أو التي تنقض عليه . ونظرتنا إلى السجن وإلى المرض قد كشفت أيضاً عن استحالة الحرية الإنسانية لإزاء هذه المواقف . وليست الحرب أو السجن أو المرض إلا نماذج معينة لمواقف عديدة يحاول سارتر أن يثبت حرية الإنسان لإزاعها . ونحن قد رأينا أن سارتر يقيم دليله بصلد حرية الإنسان على مقالة واحدة هي مقولة الانفصال والملاشاة . ومن هنا يمكننا أن نعتبر اندماج الإنسان في الحرب وفي السجن وفي المرض دليلاً يلخص مقولة الانفصال والملاشاة ، أى أنه يلخص المقولة الرئيسية التي يجعل منها سارتر مقدمة لفلسفته ومقدمة ضرورية لإمكان الحرية الإنسانية .

وهنا ينبغي أن نلاحظ فوراً أننا حين نقيم الدليل الذي يلخص مقولة الانفصال والملاشاة فإننا نفعل ذلك من حيث إن سارتر يجعل من هذه المقولة التركيب الأنطولوجي للإنسان ويعتبرها بالتالي المقولة الوحيدة التي يمكن تفسير الإنسان في ضوءها وبمقتضاها . فنحن إذن نرفض أن تكون هذه المقولة ، أى مقولة الانفصال والملاشاة ، هي المقولة الوحيدة التي نعرف بها الإنسان . ونحن قد أشرنا إلى مقولة أخرى تعبر عن التركيب الأنطولوجي للإنسان هي مقولة الاتصال والاندماج . والواقع أن تفسير الإنسان لا يستقيم بمقتضى إحدى المقولتين على حدة ، فليس الإنسان كائناً منفصلاً عن العالم انفصالاً تاماً ومتجاوزاً له على نحو مستديم ، كما أن الإنسان ليس كائناً متصلاً بالعالم اتصالاً تاماً ومتندجاً فيه على نحو مستديم . وبعبارة أخرى ليس الإنسان — من حيث هو كائن منفصل عن العالم — حرية مطلقة أشبه ما تكون بالعبودية الخالصة ، وليس هو كذلك — من حيث هو كائن متصل بالعالم — ارتباطاً خالصاً أشبه ما يكون بارتباط الظواهر الطبيعية . الإنسان من جهة متصل بالعالم خاضع لطبيعته وهو من جهة أخرى يتفصل عنه نحو إمكانياته المتعددة . ومن هنا كان الارتباط والحرية متداخلين بحيث لا يمكن أن نحدد بالضبط نصيب الارتباط أو نصيب الحرية في أى فعل من أفعال الإنسان . ومن هنا أيضاً كان النقد الذي نوجهه إلى سارتر ينحصر في اقتصار سارتر على تفسير الإنسان بمقتضى مقولة واحدة هي مقولة الانفصال والملاشاة .

وبمقتضى هذه المقولة أقام سارتر تصويره الخاص بالزمان . وتصور سارتر

لأزمان يقوم — على النقيض من فلسفة برجسون — على اعتبار أن الوعي يتضمن انفصالاً متجدداً في لحظات الزمن ، مما يتيح للوعي قراراً مستمراً من الماضي الذي انقضى نحو المستقبل الذي لم يحن بعد . هذا التصور يعني إذن انفصال الحاضر — وهو مجال الفعل الحر — عن الماضي ، بحيث يبدو كأن الزمن تنفصل لحظاته بعضها عن بعض ، وبحيث يبدو أن الماضي شيء انتهى وليس له أى قيمة كما أنه ليس جديراً بأن يعتبر .

والنتائج التي ينتهي إليها اعتبار الزمن متجزئاً إلى لحظات بفعل الوعي من حيث هو انفصال وملاشة هي من جهة نتائج خطيرة لا يمكن قبولها ، وهي من جهة أخرى متناقضة مع الواقع كما تكشف عنه الدراسات المختلفة .

أما النتائج الخطيرة المترتبة على تصور سارتر للزمن فهي أولاً ملاشة الشخصية الإنسانية . ذلك لأن الشخصية الإنسانية هي — كما نحيىء في فلسفة برجسون — كل تنضاف إليه لحظات الزمن المتتالية بما تحمل من خبرات وتجارب . فإذا اعتبرنا الزمن متجزئاً ، تنفصل لحظة الحاضر فيه عن لحظة الماضي ، انهضت الشخصية الإنسانية بكل ما فيها من خبرات وتجارب ، وتلاشت في شيء جامد متحجر هو الوجود الماضي ، أو هو وجود الماضي باعتباره وجوداً — في — ذاته متبايناً عن الشخصية التي هي وجود — لأجل — ذاته ومنفصلاً عنها . والشخصية الإنسانية كذلك ليست كلا منفلقاً على ذاته بحيث تتحول إلى وجود — في — ذاته وإنما هي كل منفتح للمستقبل . فإذا نظرنا إلى الشخصية من هذه الناحية — أحنى ناحية افتتاحها للمستقبل — وكذلك من حيث هي منفصلة عن الماضي — كما يقضى بذلك تصور سارتر للزمن — انهضت الشخصية من حيث إنها تنفصل عن الماضي ولا تصبح شيئاً على الإطلاق . إنها بهذا الاعتبار لا تصبح شخصية وإنما مجرد سلوك أهوج أو إرادة متجددة دون أى تقطع للارتكاز . والإنسان بهذا المعنى يصبح منفصلاً عن الماضي ، أى عن ماضيه ، وكذلك عن نفسه ذاتها بحيث لا يعود إنساناً وإنما مجموعة من الأفعال كل منها منفصل عن الآخر . وهذا يعني تلاشي الشخصية الإنسانية ؛ لأن الشخصية هي أولاً وقبل كل شيء اتصال حقيقى ديناميكى ، بينما سارتر ينتهى بالشخصية — بتقريره لقولة الملاشة — إلى

جعلها خالية من أى اتصال ، لأن الإنسان نفسه ينفصل عنها ويركها فتتجمد في الماضي ليشرع هو نحو المستقبل . إن سارتر — بهذا التصور للزمن — لا يتبع للإنسان أن يكون شخصيته أو يؤسسها ، وذلك لأن كل جزء منها ينفصل عنها في نفس لحظة تكونه ، ويتجمد في الماضي ، ويصبح شيئاً غريباً عن الشخصية ، لا يعود له أى أثر فيها من حيث إن الإنسان ينفصل عنه باستمرار ويتحرر منه باستمرار . ومن هنا فليس هناك أى معنى لقول سارتر عن الوجودية بأنها « متعارضة مع فلسفة التأمل السكوني *quietisme* لأنها تعلن بأن لاحقية إلا في العمل »^(٤) ، أو لقوله بأنها فلسفة « تعرف الإنسان بالعمل . . . وأنها لا ترى له أملاً إلا في عمله »^(٥) . ليس هناك أى معنى للعمل — رغم أقوال سارتر هذه — مادام العمل لا يبنى الشخصية وإنما ينفصل بها ليصبح معها في الماضي المتجمد . كذلك ليس هناك أى معنى لعودة سارتر لعبارة لوكييه *J. Lequier* ^(٦) : « الوجود هو العمل ، وبالمثل يصنع الإنسان نفسه *Être c'est Faire, et en faisant, se Faire* » . فهذه العبارة توضع قيمة الإنسان في العمل ؛ فليس وجود الإنسان — حسب معنى هذه العبارة — إلا العمل ، والإنسان إذ يعمل فهو بعمله هذا يصنع نفسه . وهنا تساءل مباشرة كيف يصنع الإنسان نفسه بمقتضى العمل بينما هو ينفصل عن كل عمل من أعماله في نفس اللحظة ويركها ليتجمد في الماضي ؟ إن الإنسان ، في فلسفة سارتر ، لا يتاح له إطلاقاً أن يصنع نفسه أو أن يصنع شخصيته .

وإذن فالشخصية الإنسانية تضع وتتلشى في فلسفة سارتر التي تقيم فاصلاً وجودياً بين الماضي والحاضر . والشخصية الإنسانية لا نجد من نفسها في هذه الفلسفة شيئاً ترتكز عليه لتشرع نحو المستقبل . لقد عرفنا أن الشخصية في فلسفة برجسون ترتكز على الماضي كأن الماضي وسادة نستند إليها . أما في فلسفة سارتر فإنها تفصل عن هذا الماضي ولا يبقى لها من ثمة ما يعينها على الشروع نحو المستقبل . ومن هنا كان القلق والجزع الذي تربطه الفلسفة الوجودية ويربطه سارتر بكل فعل

J.-P. Sartre : L'Existentialisme est un humanisme, p. 55. (٤)

L'Existentialisme est un humanisme, p. 62 & 63. (٥)

Jules Lequier : La Recherche d'une première Vérité (Librairie Armand Colin, (٦)

Paris 1924), p. 143.

إنسانى . فالشخصية الإنسانية لا نجد - فى هذه الفلسفة - شيئاً ترتكز عليه سوى الفراغ والخلاء . وابتداء من هذا الخلاء ينبغى على الإنسان أن يشرع نحو المستقبل ؛ كأن على الإنسان أن يقوم بأفعال تحكمية حسبية تعلم الخلاء وتقيم الوجود . وهذا مستحيل لأن العلم يعنى ارتفاع الوجود فليس هناك أى معنى لإعدامه ، ولأن الوجود هو أيضاً قائم ولا يعنى إلا أنه موجود فليس هناك أى معنى لإقامته . وإذن فالانتقال من العلم إلى الوجود هو انتقال مستحيل . والإنسان لا ينتقل بالفعل من الماضى متجهاً نحو المستقبل إلا لأنه ينتقل على أساس من اللحظات الزمانية المتصلة اتصالاً وجودياً " حقيقياً " . إن أى فعل هو حركة أو هو اتجاه ، إلا أنه اتجاه بالمعنى الفرنسى لكلمة *tele* ؛ ومثل هذه الحركة أو الاتجاه تحتاج بالضرورة إلى نقطة ارتكاز قائمة فى الوجود . ولذلك فانفصال الإنسان عن الماضى لا يعنى فحسب تلاشى الشخصية من ناحية الماضى وإنما يعنى أيضاً استحالة الاتجاه نحو المستقبل لانعدام نقطة الارتكاز ، وهذا يعنى بالتالى استحالة تكوين هذه الشخصية . خلاصة الأمر إذن هى استحالة تكوين الشخصية من جهة الماضى لأنه يتلاشى بمجرد انفصال الوعى عنه ، ومن جهة المستقبل لأن الوعى لا يبلغه لأنه لا يجد ما يرتكز عليه ليتجه ابتداء منه نحو المستقبل .

لقد قلنا إن أى عمل إنسانى يصبح - بمقتضى هذه الفلسفة - خالياً من أى قيمة ، وذلك لأنه بمجرد أن ينضاف إلى الشخصية الإنسانية يتحول معها إلى ماض متجمد ميت . هذه النتيجة هى النتيجة الثانية الخطيرة والمترتبة على تصور سارتر للزمن . وهذه النتيجة تعنى أن أى عمل إنسانى تنحصر قيمته فى لحظة إنجازه . وبمجرد فواته وانفصال الوعى عنه يضيع فى الماضى ويتحول إلى وجود - فى - ذاته جامد ميت لا قيمة له . وهنا ينبغى أن نلاحظ أن سارتر إذ يتزع بللك عن الماضى وعن الأعمال الماضية قيمتها فهو إنما يترك الوعى بعد ذلك الحرية فى تحديد هذه القيمة واختيارها بمقتضى إرادته الحاضرة وبمحض حريته . فالوعى - كما رأينا - هو الذى يضفى على الماضى ما يختار من معان ودلالات . وبهذا يفقد الماضى وتفقد الأفعال الماضية قيمتها فى ذاتها ، أى من حيث هى تاريخ حتى متصل بالحاضر وبأفعال الحاضر اتصالاً جوهرياً وجودياً لا اتصالاً قائماً فى الإرادة

الحاضرة فحسب . إن هذا التاريخ - بحسب تصور سارتر لفكرة الانفصال في الزمان - يفقد طابعه الجذلي ، ذلك الطابع الذي يعطيه قيمته من حيث هو تاريخ متصل .

هنا نتساءل ماذا يبقى إذن للإنسان بعد أن يفقد ماضيه ويفقد شخصيته ويفقد تاريخه سواء أكان التاريخ الفردي الخاص به أم التاريخ الإنساني العام ؟ وما قيمة أى عمل إذا انحصرت هذه القيمة في الإرادة الحاضرة وفي لحظة إنجازها ؟ إن مثل هذه الأسئلة ، وما تتضمنه من خطورة على الكائن البشرى وعلى التاريخ الإنساني ، كان ينبغي أن تدعو سارتر للنظر من جديد في مقولة الملائشة والانفصال . النتائج المترتبة على مقولة الملائشة هي إذن نتائج خطيرة . وهي من جهة أخرى نتائج متناقضة مع الواقع . ويتضح هذا التناقض إذا عدنا مرة أخرى للنظر في الشخصية الإنسانية وفي التاريخ سواء أكان التاريخ الفردي الخاص أم التاريخ الإنساني العام .

أما بصدد الشخصية الإنسانية فأول ما ينبغي ما حظته هو التناقض بين فكرة الشخصية كما تكشف عنها أى دراسة سيكولوجية وبين فكرة الانفصال والملائشة كما يقرها سارتر . فكثير من العمليات السيكولوجية يستحيل تفسيرها في ضوء مقولة الانفصال ، بل يمتنع حدوثها مع القول بالانفصال ، لأنها تقتضى ضرورة وجود الأحداث الماضية باعتبارها مندمجة أو متصلة بالشخصية الإنسانية : فالتذكر مثلا يعنى رجوع الإنسان ، لا للماضى الميت المتحجر ، وإنما للماضى النفسى الحى ، أى أنه يعنى رجوع الإنسان للماضى القائم في نفسه وفي شعوره . وكلما توغل الإنسان في هذا الماضى كلما اكتشف فيه اتصاله بالحاضر وشخصيته الحاضرة .

غير أن أهم ما يكشف لنا عن قيمة الماضى في اتصاله بالحاضر وبالشخصية الحاضرة هي تلك الدراسات التحليلية التي قام بها كل من سيجموند فرويد Sigmund Freud وكارل يونج Karl Jung ، وكذلك الدراسة التي قام بها موريس هالفاكس Maurice Halbwachs عن الذاكرة الاجتماعية^(٧) . أما دراسات فرويد

(٧) Naguib Baladi : Valeur du Passé (Les Presses Littéraires de France، راجع، Paris 1953)، Chapitres V et VI.

فقرى أن الماضي النفسى القريب ، وهو جملة الأحداث والزرعات التى تصاحب الإنسان منذ عهد الطفولة ، تظل باقية فى النفس ، أو يظل أثرها فى سلوك النفس الحاضرة ، لا ميباً حين يكون الإنسان قد أخفق فى الاستجابة إليها ، فأدى به الإخفاق إلى كبته وكبت ما ارتبط بها من ذكريات . فهذه الأحداث وما يرتبط بها من ذكريات تصبح حين تكبت فى اللاشعور ماضياً متجمداً لا يتبينه صاحبه ولا يتعرف عليه ولكنه قائم فى النفس يعوق الإنسان عن بعض أعماله أو يدفعه للقيام بأعمال أخرى تبدو غريبة لا مبررة لأن دوافعها تستخفى فى اللاشعور . غير أن هذا الماضي المتجمد يمكن - عن طريق التحليل النفسى - أن يمثل فى الشعور ، لا باعتباره شيئاً غريباً متحجراً ، وإنما على نحو افعالى وباعتباره ماضياً حياً قائماً فى النفس ومتصلاً بها اتصالاً وثيقاً ، كأن التجارب والخبرات الماضية هى تجارب وخبرات حاضرة ، لها ما للتجربة الحاضرة من أثر - مما يدل على أن غيابها فى اللاشعور لا يعنى أنها انقضت أو انتهت وتلاشت مع الزمن الفاتت ، وإنما لا زالت قائمة فى النفس ممتزجة بها ، تحس - مع غيرها من المكونات الأخرى - الشخصية الإنسانية وتضفى عليها بعض طابعها وتحدد فيها بعض سلوكها .

هذا الماضي الذى تقول به وتكشف عنه دراسات فرويد التحليلية الإكلينيكية هو فى نهاية الأمر لا يعلو الماضي النفسى القريب ، أضفى ماضى الفرد فى حياته الاجتماعية وفى طفولته على وجه الخصوص . فدراسات فرويد تقتصر على تحديد الأنماط الانفعالية فى الفرد - سواء فى ذلك المريض أم السوى - بالرجوع إلى ماضيه الفردى الخاص .

أما دراسات يونج التحليلية فتمضى فى توسيع هذا الماضي الفرويدى الفردى لتجعله ماضياً جمعياً هو تراث الأجيال الإنسانية جمعياً . فالفرد عند يونج يحمل فى نفسه ثروة داخلية هى نماذج إنسانية قديمة archetypes بعيدة فى القدم توارثها عن الأجيال دون أن يلزى بها لأنها تسبح فى نفسه منذ ميلادها . هذه النماذج الإنسانية أو هذه الثروة الداخلية ليست عامة بصفة مطلقة ، مثل الأفكار الفطرية عند ديكارت ، كما أنها ليست خبرة فردية شخصية ، كما هو الأمر عند فرويد ، وإنما هى مبادئ نوعية أو معان جمعية تتباين فى دلالتها ومظاهرها وتختلف فى

تطورها ومدى عمقها . أجل إنها نماذج قديمة موزعة في القدم منذ العصور السحيقة ولكنها قائمة عند جميع الناس تظهر أثناء الحلم أو اليقظة وتتخذ صوراً ورموزاً مقننة.

ومن هنا كان منهج التحليل النفسى عند يونج لا يعنى الرجوع بالمرضى إلى أحداث معينة كتبت في الماضى ، وإنما الرجوع به إلى الماضى بوجه عام وإلى تلك الثروة الداخلية التى غفل عنها كى يربطها بحياة الشخص الحاضرة . فهو إذن تحليل معنى ميتافيزيقى يرجع حياة الإنسان إلى نماذج ماضية ليتعرف فيها حقيقة وحقيقة الماضى بعد أن أهمله وانشغل عنه .

وإذن فالماضى الميتافيزيقى البعيد متصل كذلك بالحاضر والشخصية الإنسانية وقائم فيها . وهو يمتاز على الماضى الشخصى الفردى بأن العودة إليه ليست تذكرًا انفعاليًا كما هو الأمر عند فرويد ، وإنما هى توجيه رقيق يخلو من القلق ويعود بالمرضى إلى أن يتعرف ذاته فى ضوء الماضى وفى نطاق النموذج الذى يتسمى إليه فيعيد للنفس هدوءها وصفاءها .

وقيمة الماضى واتصاله بالشخصية الحاضرة لا تقتصر على الماضى النفسى القريب أو الماضى الميتافيزيقى البعيد ، وإنما هى تمتد كذلك إلى طبقات الماضى التى تبقينا لنا الذاكرة الجماعية *Mémoire Collective* على نحو ما يقول بها موريس هالفاكس . فإن هذه الذاكرة ترجع إلى تلك الخطوط التى رسمتها فى النفس أحداث الماضى وعملت التجربة الاجتماعية على توضيحها . فهذه الخطوط تظل قائمة فى النفس وهى تتطور وتتجدد مع اتصالات الشخص المتجددة فى المجتمع . يقول هالفاكس : « إذا كانت الذاكرة الاجتماعية تستمد قوتها وديمومتها من تلك الجماعة البشرية التى هى عماد الذاكرة فإن من يقوم بعملية التذكر هم الأفراد من حيث هم أعضاء فى جماعة »^(٨) . فالذاكرة الاجتماعية تتخذ لدى الأفراد صيغاً متغيرة هى الذكريات الفردية ، وهذه الذكريات الفردية هى بمثابة وجهات نظر تختلف بحسب ظروف الفرد الخاصة ، ولكنها ترتبط وتعود فى نهاية الأمر إلى الذاكرة الاجتماعية . فنحن نجد فى المجتمعات التى عشنا فيها والتى نمت فيها

شخصيتنا الجسدية والروحية كل ما يلزم لتكوين الذكريات الحاضرة^(٩) .
 وإذا فالتشخصية الإنسانية على نحو ما كشفت عنها دراسات فرويد ووينج
 وهالفاسك تقتضى الاعتراف بقيمة الماضي والإبقاء عليه على نحو أو آخر .
 ومن هنا كانت مقولة الملائشة والإعدام - كما يقول بها سارتر - تتناقض مع
 فكرة الشخصية الإنسانية .

ومقولة الملائشة تتناقض كذلك مع الطابع الأسامي للتاريخ . وهنا ينبغي
 أن نلاحظ فوراً أننا لا نمنى بملك التاريخ الموضوعي ، أحنى التاريخ باعتباره
 موضوعاً غريباً عن يقوم بتاريخه ، فكل هذا التاريخ هو تاريخ منقضى أو هو
 شئء جامد لا تأثير له ، والقائم بتاريخه أو بقرائه يتعرف عليه باعتباره شيئاً غريباً
 عنه . وكذلك لا نمنى التاريخ الروحي حيث يرجع الإنسان إلى ماضيه الشخصى
 أو لماضى غيره من الكائنات ، فإن هذا التاريخ - رغم اقتراب الإنسان منه
 واندماجه فيه كما هو حادث فى كتب الاعترافات والذكريات - فإنه يقتضى من
 الكاتب - فى لحظة كتابته - أن يفصل عنه كى يستطيع تلوينه . فالكاتب
 الذى يكتب اعترافاته يشعر أولاً باتصال هذه الاعترافات بحياته وبنفسه واندماجه
 فيها ولكنه يدرك - حين يقوم بالفعل بتلوين الاعترافات وصياغها فى عبارات
 تترجم عن مشاعره - أنه قد تحرر من هذا الاندماج ، وأن الاختلاط بينه وبين
 تاريخه الروحي قد ضعف أو كاد يتلاشى ، - وهذا هو شرط القدرة على تحريره
 وتلوينه .

وإذا فنحن لا نمنى التاريخ الموضوعي ولا التاريخ الروحي ، وإنما نمنى
 التاريخ الإنسانى من حيث طابعه الجليل ، أحنى من جهة تطوره فى حركة ديناميكية
 مستمرة حية . ولست نريد بهذا أن نعود لموقف هجل والجليلين المهجلين أو إلى
 موقف كارل ماركس ولماركسين ، فإن هؤلاء وأولئك يتفقون مع سارتر فى موقف
 الإنسان من الماضي من حيث إنه يرفض هذا الماضي ويستترع نفسه منه بحركة
 إنكار ورفض وانفصال . حقيقة إن سارتر يقف عند لحظة الحاضر بينما يتجه
 الجليليون نحو المستقبل ، ولكنهم جميعاً يتفقون فى قيام الجليل على لحظة الرفض

أو الإنكار باعتباره تعبر عن الحركة الأساسية في الجدل وهي حركة المناقضة . أما الموقف الجدل الذي نعنيه هنا فيتصف بالديناميكية المتطورة النامية . والميزة الكبرى للطابع الديناميكي هي النمو المستمر والإضافة المستمرة ، بحيث يظهر لنا التاريخ باعتباره إضافات مستمرة لا تنفى الماضى ولا تنكره وإنما تنضاف إليه مع ضرورة بقاءه من حيث هو مجال الإضافة . أما إذا كانت الإضافة نقضاً للأصل — كما هو الحال في الجدل المجلى حيث يأتى النقيض *antithese* ليرفع الأصل وحيث يأتى المركب *synthese* ليرفع التناقض — فإن التاريخ يفقد أهم خصائصه ، ويتحول إلى سجل للموتى ، وكأن الموتى أنفسهم قد أخذوا معهم الحضارة الإنسانية ودفنوا في قبورهم كل تراث إنسانى ، فبقى سجل الموتى خالياً من كل شيء كأنه ميت مثلهم .

وإذن فالتاريخ الذى نعنيه هو التاريخ الإنسانى بكل ما يحمل من حضارة ومن تراث . ومثل هذا التاريخ لا يمكن أن يظل محضاً بطابعه الديناميكي المتطور إذا أخذنا بمقولة الملائشة والانفصال ، فإن ما يترتب مباشرة على هذه المقولة هو تحول هذا التاريخ إلى شيء في ذاته جامد متحجر ، ولا يعود من ثمة تاريخاً حقيقياً بالمعنى الذى يحفظ له طابعه الأساسى . ومن هنا فإن مقولة الملائشة تتناقض في نتائجها مع المعنى الحقيقى للتاريخ الحى .

يلوح إذن أن مقولة الملائشة لا تفسر لنا التاريخ في طابعه الأساسى . ويلوح لنا كذلك أن مقولة الاندماج هي بالتالى أقرب إلى تفسير هذا الطابع ، وذلك لأن اندماج الإنسان في التاريخ هو السبيل الوحيد للإضافة إلى هذا التاريخ من الجانب الحضارى والتراثى ، وبغير أن يكون في هذه الإضافة أى مجال للانفصال عن الماضى وملائشاته . إن هذه الإضافة هي نمو وتطور مستمر ، — وهذا التطور هو الذى يحفظ للتاريخ طابعه الديناميكي الحى .

لقد رأينا أن الانفصال عن الماضى يتناقض مع الواقع . وعرفنا أثناء نقدنا لهذا الانفصال أنه لا يفسر لنا الشخصية الإنسانية كما تكشف عنها الدراسات النفسية التحليلية ، وأنه لا يفسر لنا التاريخ الإنسانى والتاريخ الحضارى من حيث طابعه الجدل الديناميكي وتطوره أو نموه الحى المستمر . وعرفنا أيضاً أن مقولة

الانتماج هي أقرب من مقولة الانفصال إلى تفسير الشخصية الإنسانية والتاريخ الإنسانى ، — بحيث يمكن أن تكون هذه المقولة الجديدة أساساً عاماً لفلسفة جديدة^(١٠) تحترم الواقع وتحترم الشخصية الإنسانية والتاريخ الإنسانى .

ثانياً : حرية الخلق وحرية الملاشاة

اتفق لنا أن مقولة الانفصال لا تثبت للنقد سواء أكان الأمر متعلقاً بانفصال اللغات العارفة عن الموضوع المعروف أم بانفصال الإنسان عن الموقف أم بانفصاله عن الماضى . وسارتر — كما رأينا — يتخذ من هذا الانفصال أساساً للقول بالحرية الإنسانية .

ونحن لا نريد أن نقف عند انتقادنا لهذا الأساس ، وإنما نريد أن ننظر في الحرية السارترية ذاتها لتبين خصائصها المختلفة التى افترقت بها عن الحرية البرجسونية ولترى من ثمة قيمة هذه الحرية السارترية .

وأول ما يظهر لنا — بصدد هذه الحرية — هو أن سارتر يربط الحرية الإنسانية على التركيب الأنطولوجى للوحى ، بحيث لا يملك الإنسان — بمقتضى هذا التركيب — إلا أن يكون حراً ، وبحيث يظهر لنا بالتالى أن خاصية الحرية الأولى التى تميزت بها في فلسفة سارتر عنها في فلسفة برجسون هي أنها حرية أنطولوجية . فما معنى الحرية — بالمعنى الأنطولوجى — في فلسفة سارتر ؟

إن الوجود الإنسانى هو فعل مستمر . وبمقتضى هذا الفعل يتحرر الوحى باستمرار من ذاته ومن العالم ويشعر نحو المستقبل . فتحرر الإنسان المستمر ليس شيئاً غير الوجود الإنسانى ذاته ، — إنه التحقيق العيى أو الإنجاز المحسوس الذى يعبر عن معنى الوجود الإنسانى . ومن هنا كانت الحرية الإنسانية — في فلسفة سارتر — مرادفة للوجود الإنسانى ، — لأنها ليست صفة يتصف بها الإنسان ويمكن بالتالى أن ترتفع عنه ، وإنما هي نفس الوجود الإنسانى من حيث هو فعل مستمر . وبما أن هذا الفعل هو الصيغة العينية للتركيب الأنطولوجى الخاص بالإنسان

(١٠) فلسفة تعبر بصدق عن الروح المصرية وطايبها الاتصال ، وهو الطابع الذى تتميز به من الروح الغربية عامة ومن الروح الفرنسية خاصة .

فالحرية الإنسانية هي عين التركيب الأنطولوجي . إنها ليست إذن ذلك الاختيار المروى السابق على الفعل ، لأنها — من حيث هي التركيب الأنطولوجي للوحى — سابقة على كل ترو وعلى كل اختيار . حقيقة إن سارتر يعتبر هذا السبق سبقاً منطقياً فحسب ، وذلك لأن الحرية عند سارتر هي قائمة زمتملة في حياة الإنسان كلها . ولكن الحرية من ناحية أخرى تقوم فيها وراء التروى الإرادى ، « فعندما أتروى يكون الأمر قد قضى »^(١) بحيث لا تنبع قيمة هذا التروى إلا من الاختيار الحر السابق — منطقياً — على فعل التروى . والحرية بهذا الاعتبار — ومن حيث هي التركيب الأنطولوجي للوحى — سابقة على كل أفعال الإنسان وعلى كل رغباته وكل اختياراته . فهي إذن سابقة على نفس الوجود العيى للإنسان ، أى على ممارسة الإنسان لفعل الوجود ، كأنها إذن حرية منفصلة عن الإنسان ، وكأن الإنسان بالمعنى الأنطولوجي يفصل عن الإنسان بالمعنى التجريبي ويختلف عنه .

لقد أراد سارتر أن يؤكد الحرية الإنسانية وألح في معنى الحرية حتى وصل به الإلحاح إلى أن جعلها حرية منفصلة عن الإنسان ومنزلة عنه ، فأصبحت بالتالى حرية زائفة خالية من كل قيمة . فإذا نظرنا إلى الحرية من هذه الناحية أصبحت حرية ميتافيزيقية مثل الحرية بالمعنى الألفاني . أما إذا نظرنا إليها من ناحية ممارستها الفعلية فإنها عندئذ تصبح مجرد تعبير عن اندفاع الكائن البشرى اندفاعاً شبيهاً بالتلقائية . كأن سارتر إذن يقرب من مفهوم الحرية بالمعنى البرجسونى ويحول منها تعبيراً عن الصيرورة الخالصة والعفوية البحتة . بيد أن تصور برجسون للحرية لا يقف عند الخلط بين التلقائية وبين الحرية وإنما هو يرمى لبجعل من الحرية خلقاً متجدداً^(٢) . ومن هنا كان تشبيه برجسون للفعل الحر بالعمل الفنى الذى هو خلق وإبداع . فكان برجسون لا يجعل من التلقائية عفوية خالصة وإنما يرفع معناها إلى فكرة أسمى هي فكرة الفعل الخالق المبدع . أما سارتر فيقتصر على جعل التلقائية تعبيراً عن الوجود الإنسانى من حيث هو انفصال مستمر وملاشاة متصلة على نحو ما يقرر بمقتضى التركيب الأنطولوجي للوحى .

J.-P. Sartre : L'Être et le Néant, p. 527.

(١)

Bergson, H.: Les Données Immédiates de la Conscience, p. 129-130 &

(٢)

L'Évolution Créatrice, p. 7-8.

لقد جعل سارتر الحرية الإنسانية سابقة على كل تدبر أو تبرير عقلى وعلى كل حافظ نفعى ، مما يترتب عليه مباشرة أن يصبح الفعل الحر قريباً من التلقائية اللاعقلية ، فإن نفس التبريرات العقلية لاحقة على الاختيار ، وخالية بالتالى من أى معنى أو دلالة ، لأن الاختيار نفسه هو الذى يضمن عليها معانيها ودلالاتها . فالاختيار إذن هو مجرد اندفاع لا يختلف كثيراً عن التلقائية .

وهنا نتساءل أليس هذا الاندفاع نوعاً من الجبرية ؟ وهل يعنى هذا أن سارتر ينهى إلى إثبات تقيض الحرية ؟

إن الإنسان فى فلسفة سارتر مدان بالحرية أو مجبر عليها . وهذه الصيغة هى التى تعبر فى شطرها الأول - أى فى كون الإنسان مجبراً أو مقسوراً - عن التركيب الأنطولوجى للوعى ، كأن هذا التركيب الذى يجعل منه سارتر شرطاً سابقاً لإمكان الحرية لا يعبر فى الواقع إلا عن الشطر الأول من عبارة سارتر وهو الشطر الذى يؤكد أن الإنسان مجبر . وإذن فالتركيب الأنطولوجى للوعى لا يعبر عن حرية الإنسان وإنما بالعكس يعبر صراحة عن خضوع الإنسان لنوع من القسر أو الإذانة ؛ بحيث يمكن أن نقول إن فلسفة سارتر هى فلسفة تؤكد الحتمية من حيث هى تريد أن تؤكد الحرية .

فلذا عدنا للنظر فى هذا التركيب الأنطولوجى الذى يجعل الإنسان مقسوراً على الحرية تبيناً مباشرة الخاصية الثانية التى تفرق بها الحرية الساترية عن نظرية برجسون فى الحرية . ذلك أن الحرية التى يدان بها الإنسان هى حرية يلازمها الإحساس بالقلق . لهذا رأينا سارتر يجعل من القلق شعوراً ملازماً لإدراك الإنسان لحيته . إن التركيب الأنطولوجى للإنسان يعنى أنه بفصل بصفة مستمرة عن ذاته وعن ماضيه . وهذا الانفصال الدائم يبقى الإنسان - على نحو ما رأيناه - مهجوراً ومنزلاً من جميع النواحي بحيث يشعر إزاء كل فعل بالسثولية والقلق . والإنسان فى فلسفة سارتر ليس معزولاً فحسب ، وإنما هو معزول وفى الوقت نفسه وبمقتضى عزله مقسور على الحرية . فتنظرية سارتر فى الحرية تريد الإنسان حراً فى سلوكه وتريده فى الوقت نفسه ملازماً على أن يمارس هذه الحرية دون أن يجد ما يعينه على هذا السلوك الحر . فعامل القلق لا يوصل عن الإحساس بالعزلة فحسب

ولأنما يصدر كذلك عن الإحساس بالقسر على الحرية .

وهذا القلق تتميز الحرية السارتريّة عن الحرية عند برجسون . فليس في حرية الإنسان عند برجسون إحساس بالعزلة كما أنه ليس فيها إحساس بالقسر . لقد عرفنا أن الفعل الحر في فلسفة برجسون ينبع عن النفس بأكملها ، وأن النفس هي ديمومة وذاكرة . وعرفنا أن الذاكرة تحمل الماضي والأحداث الماضية بحيث تبقى هذه الأحداث في حالة ذكريات تعين الإنسان على أفعاله الحرة . فالفعل الحر يجد في فلسفة برجسون ما يستند إليه — إنه يجد ماضينا بأكمله . وإذا فليس هناك إحساس بالعزلة ، وليس هناك بالتالي ما يبعث على القلق ، ولأنما هناك ، كما رأينا ، إحساس بالطمأنينة واللدعة .

كذلك ليس في الحرية عند برجسون إحساس بالقسر : إن الفعل الحر في فلسفة برجسون يصدر عن النفس كما يصدر العمل الفني عن الفنان . وليس من شك في أنه ليس هناك أي قسر أو إجبار على العمل الفني . ولأنما بالعكس يحتاج الفنان لأن يبذل الجهد كي يعطي نتاجاً فنياً جديداً . وهكذا تتجدد الحرية عند برجسون بمجهود مستمر^(٣) . إنها محاولة من الإنسان لأن يسمو إلى مستوى فعل الخلق . والحرية التي تعني الارتفاع إلى فعل الخلق لا يمكن أن تكون مبعثاً على القلق ولأنما هي تدل على الأمل والتفاؤل والطمأنينة . وهذه كلها معان تميزت بها فلسفة برجسون وخلت منها — كما رأينا — فلسفة سارتر .

أجل إن سارتر يحاول أن يصف فلسفته بأنها فلسفة تفاؤل من حيث إنها تضع مصير الإنسان بين يديه ويجعل الأمل قائماً في العمل فحسب^(٤) . غير أن منطق مذهبه يبطل هذا الوصف ويجعل منها فلسفة تشاؤمية قائمة .

وبهذه التشاؤمية القائمة تفرق كذلك الحرية السارتريّة عن الحرية عند برجسون . وآية ذلك أن الحرية عند سارتر هي — بعكس فلسفة برجسون تماماً — حرية إعدام لا حرية خلق .

إن الإنسان عند سارتر — هو — كما رأينا — مصدر العدم . ولو لم يوجد

Bergson, H.: L'Evolution Créatrice, p. 198.

(٣)

Sartre, J.-P.: L'Existentialisme est un humanisme, p. 62 et 69.

(٤)

الإنسان لكان الوجود ملاء ليس فيه أى مجال للعدم . وبظهور الإنسان في العالم يحدث في العالم فراغ وتمزق . وهذا الفراغ والعدم يأتي - في فلسفة سارتر - عن الإنسان لأن الإنسان هو الموجد الوحيد الذي يتميز بالحرية . فالحرية عند سارتر هي ما يتيح للإنسان أن يلاشى الوجود وأن ينخر في قلب الملاء كما تنخر اللودة في قلب الثمرة^(٥).

ولذن فليست الحرية هي ما يدان به الإنسان فحسب ، وإنما هي كذلك الأصل في هذا العلم الذي يلاشى الوجود وينخر فيه . إنها حرية ملاشاة وإعدام ، وهي من ثمة حرية من شأنها أن تعمل على إفقار العالم . أجل إن سارتر - كما رأينا في الفصل الثالث (المقولات الرئيسية : ه - العدم) - يرى أن الحرية التي تتميز بها الإنسان عن العالم إنما ترجع إلى قدرة الإنسان على الإعدام والملاشاة ، وأن هذه القدرة التي تتيح للإنسان مجال الحرية لابد من أن ترفع الوعى بدلا من أن تخفضه . بيد أنه إذا كان العلم هو الذي يتيح للإنسان أن يكون حراً فإن الحرية من جهة أخرى لا يمكن أن تكون بناء على ذلك إلا حرية ملاشاة وإعدام . إنها تفصل الإنسان عن عالمه وعن ماضيه ، فهي تعمل من هذه الناحية على إفقار الإنسان ذاته . ومن هنا كان الوعى في فلسفة سارتر وجوداً - لأجل - ذاته يسمى دون أمل في أن يكتمل وأن يصبح وجوداً - في - ذاته ، أى في أن يصبح ملاء وجوداً ممثلاً كالعالم من حوله . والحرية من جهة أخرى هي التي تتيح للإنسان أن يحدث في العالم شيئاً من النقص والفراغ ، فهي من هذه الناحية تعمل على إفقار العالم ذاته .

الحرية إذن في فلسفة سارتر هي حرية إعدام وإفقار مستمرين . وهي بذلك لا تفرق فحسب عن الحرية في فلسفة برجسون وإنما تكاد تذهب إلى التقيض منها . إن الحرية في فلسفة برجسون هي - على نحو ما رأينا - حرية خلق وإبداع متجددين . وهذا يعنى بالتالى أنها حرية إثراء مستمر لأن الخلق والإبداع يعنى هذا الإثراء ويتضمنه .

وهنا ينبغي أن نلاحظ أن الخلق عند برجسون لا يعنى خلقاً من العدم وإلا

لكان العدم متقدماً على الوجود . وإنما نفس الشعور — من حيث هو ديمومة متصلة — يعنى الخلق والتجدد الدائمين . وهذا الخلق من شأنه إثراء الشعور وفي الوقت نفسه إثراء العالم . قتيار الحياة — وهو التيار الذى ينشأ عنه فى حركة صعوته ومهبوطه أو فى حركة انبثاقه وتراخيه كل من الشعور والمادة — هذا التيار لا يفقد رغم انقسامه بين الأنواع الحية ورغم تشتته بين الأفراد شيئاً من قوته وإنما هو يزداد قوة كلما تقدم^(٦) . يقول برجسون : « إن الدفعة الحيوية تظل باقية فى خطوط التطور التى تتوزع بينها . . . وإن التغيرات التى تنشأ عنها تتضاف إلى بعضها وتخلق أنواعاً جديدة »^(٧) . فالخلق إذن فى فلسفة برجسون فيه إثراء مستمر . والحرية بالتالى هنا هى حرية إثراء للشعور وإثراء للعالم ، وهذا الإثراء هو الذى يجلب عليها طابع التفاؤل ، ويميزها عن حرية سارتر التشاؤمية .

ثالثاً : الاتجاه الأخير للحرية فى الفكر الفرنسى المعاصر

الفارق إذن بين الحرية عند برجسون والحرية عند سارتر هو أن الأولى تسمو إلى الخلق والإبداع ، والثانية ترتد إلى التلقائية التى لا مجال فيها للتروى . الحرية البرجسونية إبداع يستند إلى الماضى ويخلو من القسر فيجىء مطمئناً خالياً من القلق ، والحرية السارترية حرية الشعور المعزول والمقسور عليها أو المدان بها ، وهى من ثمة مدحاة للقلق والحزع . الحرية عند برجسون فيها خلق وإثراء وتفاؤل ، والحرية عند سارتر فيها إعدام وإفقار وتشاؤم .

هل يعنى إذن الفكر الفرنسى المعاصر من فلسفة الإبداع إلى فلسفة العدم ومن التفاؤل إلى التشاؤم ؟

إذا نظرنا إلى فلسفة برجسون — وهى الفلسفة التى ظهرت وترعرعت فى الجوف الفرنسى المظلم — لا حظنا أنها تتخذ فى تقديمها أو تطورها — إذا صح أن نحمل عليها صفة التطور — مساراً واحداً متصلاً ؛ فكل فكرة جديدة تأتى بها هذه الفلسفة

Bergson, H.: *L'Evolution Créatrice*, p. 28.

(٦)

Ibid., p. 95.

(٧)

تبدو أنها فكرة لازمة ضرورية رغم أنها لا تكون قبل ظهورها متوقعة أو يمكن استنتاجها . وفي هذا يكمن امتياز برجسون . ففلسفته تفضي مطمئنة في مسار متقدم متصل ، وليس في أى كتاب من كتب برجسون ما يغير أو ينقض شيئاً من كتاب سابق عليه بالرغم من أن كلا من هذه الكتب يتناول موضوعاً مختلفاً ويعالجه بمنهج مختلف عن سابقه .

وإذا نظرنا إلى فلسفة سارتر - وهي الفلسفة التي جاءت مع اضطراب الجلو الفرنسي وابتداء الأزمة الفكرية - تبيننا كذلك أنها وثيقة الأواصر بعصرها . والسمة المميزة لأي عصر من عصور الأزمنة هي التغير وعدم الاستقرار . فالتطور هنا - أى في فلسفة سارتر - لا يتخذ مساراً واحداً ، وإنما هو - كما رأينا - يبدأ في مرحلة أولى باكتشاف الوجود - الوجود المخطط الخالي من أى معنى - ثم يتخذ ، في مرحلة ثانية ، من الانفصال عن هذا الوجود أساساً للفلسفة - ثم يمضي في مرحلة ثالثة هي مرحلة الانخراط والالتزام .

هنا نتساءل ما نوع الالتزام الذي يتجه إليه سارتر ؟ وما نوع الفعل الذي يريد أن ننخرط فيه ؟ لقد كانت الحرية في فلسفة سارتر هي الغاية في ذاتها ، ولكنها ظلت غاية جوفاء فارغة ، وباعثة على الضيق والغثيان ، فتحولت عن الحرية من حيث هي مجرد حرية إلى الفعل الحر والعمل الحر من حيث هو كذلك فحسب . بهذا أصبح العمل الحر هو الغاية ، وأصبح للحرية دلالة ثابتة من حيث هي وسيلة للفعل الحر .

ولكن سارتر لم يقف عند هذا التحول فحسب ، وإنما قد اتجه إلى التنازل عن الحرية من أجل الالتزام والانخراط في عمل معين . ولحق أن هذه الخطوة لم تتم في « الوجود والعلم » ، فهو قد ظل في هذا المؤلف الفلسفي في حدود المنطق الذي سار عليه وحسب ما كانت تحمل عليه المقولات التي بدأ منها وبصفة أخص مقولة الانفصال والملازمة التي جعل منها التعبير الوحيد عن التركيب الأنطولوجي للوعي . حقيقة إننا رأينا من جهة أخرى وفي نفس المؤلف ، أى في « الوجود والعلم » ، أن سارتر لم يترك الإنسان حراً حرية مطلقة ، وإنما جعله حراً لزاء مواقف معينة وفي حدود معطيات لا بد منها ؛ فليست هناك حرية بدون موقف كما أنه ليس هناك

وعى بدون موضوع . ولكن هذه المواقف لا تفعل أكثر من أنها تكشف عن المجال الواقعي للحرية الإنسانية . فكان سارتر قد ظل في حُلود « الوجود والعدم » منطقياً مع نفسه ومع فلسفته ومبقياً على الحرية من حيث هي حرية إزاء موقف معين وفي مجال محدد . ولكننا قلنا إن سارتر قد تجاوز هذا المعنى للحرية إلى مرحلة لاحقة دعى فيها إلى الالتزام والعمل . ففى « سن الرشد » — وقد صدرت سنة ١٩٤٥ — نرى ماتيو Mathieu الذى لم يستعمل حريته خوفاً عليها من الضياع ينظر إلى برونيه Brunet الذى انخرط في الحزب الشيوعي والترم بما يفرضه عليه هذا الحزب — ينظر إليه بشيء من الحسد ويقول عنه : « لقد التزم وقد تنازل عن حريته فلم يعد إلا جندياً . ولقد أعادوا إليه كل شيء ، حتى حريته . "لأنه أكثر منى حرية" ، فهو متفق مع نفسه ومتفق مع الحزب » ^(١).

وهنا نسأل : هل يجعل سارتر من الانخراط في حزب معين ومن القيام بأعمال محددة غاية تقوم وراء الحرية ؟ وهل يمكن لهذه الغاية — إذا ما قررها سارتر — أن تحفظ للحرية معناها الأصيل ؟ أم أنها تنهى بها إلى القضاء عليها قضاء تاماً ؟ هناك لا شك إجماع بين الفلاسفة المعاصرين على أن الحرية الميتافيزيقية لم تعد هي المشكلة الفلسفية الحقة ، وإنما أصبحت المشكلة الكبرى هي كيف يتمتع الإنسان بالحرية العملية والسياسية . لذلك حاول سارتر أن يخوض عالم السياسة فأسس عام ١٩٤٨ حزباً سياسياً باسم « الكتلة الديمقراطية الثورية Rassemblement Démocratique Revolutionnaire » بغية أن يكون بمثابة قوة ثالثة تقف بين كل من الحزب الشيوعي والحزب الاشتراكي ^(٢) . غير أن هذا الحزب لم يحظ بالتأييد العمالي

(١) J.-P. Sartre : L'Age de Raison (Gallimard, 12ème éd., Paris 1953), p. 127.

(٢) أسس سارتر هذا الحزب بالاشتراك مع دافيد روسيه D. Roussel وچيرار روزنثال G. Rosenthal وكان يضم نخبة المثقفين ورجال الفكر الذين كانوا يعملون مع سارتر في مجلة الأزمات الحديثة Les Temps Modernes وم آلير كاموس A. Camus وسيمونى بوفوار Simone de Beauvoir ، وكلاهما بعض الذين انفصلوا عن الحزب الاشتراكي الفرنسي أمثال مارسو ييفير Marcelle Fivert وچان ريس Jean Rous وبوتين Boutbien . وقد أعلن سارتر عن أهداف هذا الحزب في منشور Manifesto نشرته مجلة الروح Esprit (في ٢٧ فبراير ١٩٤٨) ووجهه إلى الديمقراطيين والاشتراكيين ليعطوا في جميع أنحاء العالم ويؤلفوا قوة مستقلة تقف بين الرأسمالية وبين الشيوعية . وكان أهم ما جاء في المنشور هو الدعوة إلى إبطال الملكية الجماعية مكان الملكية الفردية والدعوة إلى تحرير الطبقات العاملة وتحرير الشعوب المستعمرات.

وسرعان ما أخفق . وقد ظل سارتر موضع هجوم من الكتاب الشيوعيين حتى عام ١٩٥٢ . ففي هذه السنة عقد الشيوعيون مؤثراً للسلام في فيينا Vienna Congress ودعى إليه سارتر فشارك فيه وظهر منذ ذلك الحين متعاوناً مع الشيوعيين أو على الأقل ممالئاً لهم .

وهنا يبرز سؤال هام وهو هل يسمح موقف سارتر الفلسفي بأن يتخذ سارتر موقفاً مياسياً متفقاً مع الشيوعية ؟ لقد كتب سارتر مقالاً في مجلة الأزمنة الحديثة عدد يوليو سنة ١٩٥٢ عن « الشيوعية والسلام » قال فيه : « إن الغاية من هذا المقال هي البحث عن اتفاق مع الشيوعيين بصدد موضوعات معينة محددة وإنما على أساس من مبادئ وليس على أساس من مبادئهم » (٣) . ونحن قد عرفنا أن مبادئ سارتر تقوم أساساً على اعتبار الحرية القيمة المطلقة . ومن هنا فالالتزام عند سارتر يعنى — حين يتجه للسياسة — أن يكون للإنسان رأى في الأحداث السياسية والاجتماعية وأن يصرح بهذا الرأى ، ولكن بشرط أن يحتفظ لنفسه بحريته الفردية ؛ فهو إذن التزام يختلف عن التزام الحزب الشيوعى . إنه لا يفترض إطلاقاً ضرورة الدخول في منظمة واتباع خطتها العامة والخضوع لها . لهذا لم يلبث سارتر — حين رأى الهجوم السوفيتى على الجبر عام ١٩٥٦ — أن خرج من الحزب الشيوعى . إن سارتر يريد حرية حقيقية ويبحث عن هذه الحرية . إنه يريد لها حرية انحراف والتزام وإنما من غير أن يكون في هذا الالتزام ما يقضى على الحرية ذاتها .

ولكن هل يمكن الالتزام مع الإبقاء على الحرية ؟ وإذا كان سارتر قد رفض الالتزام الشيوعى فأى نوع من أنواع الالتزام يدعو إليه ؟ لا يمكن الجزم بأن سارتر يريد الانحراف في أعمال معينة ؛ فإن « الوجود والعدم » وهو كتاب سارتر الرئيسى لا ينتهى إلا بتقرير الحرية من حيث هى حرية إزاء مواقف معينة ، ولا يكشف عن تحديد ثابت لمعنى هذه الحرية من حيث هى في ذاتها تؤسس القيمة

= بيد أنه ألع أيضاً هل رفض النظم الاستبدادية يدعى إلى ضرورة احبار الحرية الحقيقية وبراعة النظم الديمقراطية في السياسة الداخلية .

Les Temps Modernes : (Juillet 1952) : Les Communistes et la paix, L. (٣)

المطلقة أو من حيث هي تعد لقيمة أبعادها وإنما يقف عند مجموعة من التساؤلات المتعارضة . فكان الحرية إذن في « الوجود والعلم » نطل حرية أنطولوجية خاصة بالطبيعة البشرية . كذلك لم يظهر بعد كتاب « الفرصة الأخيرة La Dernière Chance » وهو الجزء الرابع من طرق الحرية . ففى هذا الجزء كنا نتوقع أن نرى المدى الذى ينتهى إليه سارتر في تحديد له معنى الحرية . ولكن الأجزاء القليلة التى نشرت منه حتى الآن لا زالت تصور برونيه Brunet وهو الشخص الذى رأينا ماتييو بطل الرواية يحسده على التزامه — تصوره حائراً لا يكشف عن الالتزام الحقيقى الذى يرى إليه سارتر . فكان سارتر لا يعنى من الالتزام التزاماً مميئاً ، وإنما مجرد الانخراط فى الفعل والالتزام بالعمل ، أياً كان هذا الفعل وأياً كان هذا العمل ، مادام الإنسان حرّاً ومتركاً فى الوقت نفسه لحيته .

ولقد عبر سارتر عن هذه الحرية وعن تحرر الفعل من أى قيمة عليا يمكن أن تحد منه فى الجزء الثالث من قصة « طرق الحرية » وهو « الموت فى النفس » . ففى هذا الجزء نرى ماتييو وقد أحس بمראה الضياع الذى غمر حياته السابقة وأخذته الرغبة فى العمل فانطلق ثائراً ينكر حياته السابقة بكل ما فيها من حرية وفراغ وبجانية . إلا أن تحرر ماتييو وثورته على حياته الماضية جاءا — فى هذه القصة — فى نفس الوقت الذى كان ينتظر فيه الموت — فبينما كان رفاق ماتييو يختبئون فى الكهف ، إذا به ينضم إلى مجموعة من الجنود المكلفين بمهمة فدائية لتأخير وصول الجيش الألمانى ، ويصعد معهم إلى برج القرية حيث أخذ يطلق رصاص بندقيته على مدافع الجيش الألمانى ومصفحاته . فكانه كان يدرك عندئذ أن عمله هذا لا جلوى منه وأنه لن ينقلد فرنسا من اجتياح الألمان لها وإنما هو يريد أن يثأر لنفسه من فراغه السابق . فالجبال هنا هو تحرر ماتييو وموته فى الوقت نفسه — ذلك الموت الذى كان يتوقه بعد خمس عشرة دقيقة . ونحن نرى ماتييو ثائراً يوجه طلقات بندقيته نحو الجنود الألمان ، ولكننا نعلم من كلام ماتييو نفسه أن كل طلقة فى الحقيقة كانت تثأر له من فراغ قديم ومن صواص قديم : « طلقة على لولاها التى لم أجرو على سرقها ، وطلقة على ما رسيل Marcelle التى كان ينبغي

على أن أنجلي عنها، وطلقة على أوديت Odette التي لم أشأ أن أباشرها . وهذه الطلقة للكتب التي لم أجروا على كتابتها . وذلك للرحلات التي حرمت نفسي منها ، وهذه الأخرى على جميع الأشخاص ، جملة ، الذين أميل إلى احتقارهم والذين حاولت أن أفهمهم . كان يطلق فتطاير القوانين في الهواء ، سوف تحب جارك كما تحب نفسك ، طلقة في هذا القدر ، لن تقتل أبداً ، طلقة في هذا الحجر الزائف تجاهي . كان يطلق على الإنسان وعلى (الفضيلة) وعلى (العالم) : (الحرية) هي (الجزع) ؛ كانت النار تشتعل في دار المحافظة ، وكانت تشتعل في رأسي : كانت الرصاصات تصفر . سوف ينفجر العالم حرّاً كالهواء وأنامه . أطلق الرصاص ونظر إلى ساعته : أربع عشرة دقيقة وثلاثون ثانية . لم يكن في حاجة إلا إلى نصف دقيقة ، وهي الوقت الكافي للإطلاق على الضابط الجميل الفخور الذي كان يعمل نحو الكنيسة ؛ لقد أطلق على الضابط الجميل وعلى كل " الجمال الذي على الأرض " وعلى الشوارع وعلى الأزهار وعلى الحدائق وعلى كل ما كان يحبه . وانقلب الجمال إلى شيء فاحش . وظل ماتيو يطلق . أطلق : لقد كان نقيّاً ، وكان مطلق القدرة وكان حرّاً .

مضت الخمس عشرة دقيقة (١) .

وإذن فالأعمال التي لم يتم بها ماتيو والتي أدرك أخيراً — وعندما اقترب من الموت — أنه كان ينبغي عليه أن يقوم بإنجازها فيملاً بها حريته الفارغة هي أعمال لا تتوخى أى قيمة أخلاقية معينة . فهو نادم على أنه لم يسرق ولم يهجر ولم يباشر . إنه نادم على أنه لم يفعل أيّاً كان فعله . فكان سارتر يعود إذن إلى الحرية المطلقة ، لا من حيث هي حرية فارغة ، وإنما من حيث هي حرية التزام ، أعنى من حيث هي تفضي ضرورة إلى العمل وإلى العمل الحر ، وإنما عمل بدون تقييم أو تمييز . وهنا يبرز سؤال أخير وهو هل يمكن للعمل الذي يخلو من أى قيمة أن يعلأ حقيقة الحرية الفارغة ؟ أليس هذا العمل أشبه بالحرية الفارغة وأكبر مدعاة للقلق والجزع ؟

لا شك أن فلسفة تخلو من القيم — قيم العمل — وتبقى الإنسان عاطفة

لا جدوى منها^(٥) هي فلسفة يائسة لا تملك أسباب البقاء بين مذاهب الفلسفة الحديثة . وقد يكون من الحق أن هذه الفلسفة اليائسة قد سادت الفكر الفرنسي حين ألت به الأزمة وحين استأثرت هذه الأزمة بالحياة الفرنسية، ولكن من الحق أيضاً أن هذا الحين لم يتصل وأن فلسفة سارتر قد بدأت تتوارى منذ بدأت تخف حدة الأزمة ذاتها .

المراجع

١ - مؤلفات برجسون التي اعتمدنا عليها في هذا البحث^(١)

١ - مقال عن المعطيات المباشرة للشعور *Essai sur les Données Immédiates de la Conscience* . - صدر عام ١٨٨٩ - وهو رسالة برجسون الرئيسية للدكتوراه. وهذا الكتاب هو مرجعنا الرئيسى فى دراسة الحرية البرجسونية. Presses Universitaires de France . - الطبعة ٦٨ سنة ١٩٤٨ .

٢ - المادة والذاكرة *Matière et Mémoire* وعنوانه الفرعى *essai sur la relation du corps et de l'esprit* . - صدر سنة ١٨٩٦ - وأضيف إليه فى الطبعة السابعة مقدمة هامة. « طبع Presses Universitaires de France - الطبعة ٥٠ سنة ١٩٤٩ » .

٣ - التطور الخالق *L'Evolution Créatrice* . - صدر عام ١٩٠٧ - Librairie Félix Alcan . - الطبعة ٤٦ سنة ١٩٣٩ .

٤ - الطاقة الروحية *L'Energie Spirituelle* . - صدر عام ١٩١٩ . - وهو يحتوى على مجموعة مقالات ، أهمها : مقال «الشعور والحياة» *La Conscience et la Vie* ، ومقال «النفس والجسم» *L'Âme et le Corps* ، ومقال «الجهد العقلى» *L'Effort Intellectuel* ، ومقال «الدماغ والفكر : خداع فلسفى» *Le Cerveau et la Pensée : une Illusion Philosophique* . - طبع Librairie Félix Alcan . - الطبعة ١٥ سنة ١٩٣٠ .

(١) أثبتنا هنا فى مؤلفات چان - بول سارتر كذلك سنة صدور كل كتاب كما أثبتنا رقم الطبعة التى رجعنا إليها وسنة صدورها . أما فى بقية المراجع فاكفينا بذكر رقم الطبعة التى رجعنا إليها وسنة صدورها .

ب - مؤلفات جان - پول سارتر التي اعتمدنا عليها في هذا البحث

أولاً : المؤلفات الفلسفية :

١ - الخيال *L'Imagination* . - هو أول كتاب لسارتر ، كتبه وهو في المهجر ، ونشره عام ١٩٣٦ . ويعالج فيه طبيعة الخيال والصورة الخيالية . وطبع Nouvelle Encyclopédie مجموعة Presses Universitaires de France
« Philosophique

٢ - مشروع نظرية عن الانفعال *Esquisses d'une théorie des émotions* . - صدر هذا الكتاب سنة ١٩٣٩ . ويعالج فيه سارتر موضوع الانفعالات حسب المنهج الفينومولوجي . وهو يبدأ ببيان موضوع علم النفس ومعنى المنهج الفينومولوجي ، ثم يعالج النظريات السابقة التي تناولت موضوع الانفعالات لا سيما نظريات وليم جيمس W. James وجانيت Janet ومدرسة التحليل النفسي ، ثم يلرس الانفعال في ضوء المنهج الفينومولوجي . - طبع Hermann & Cie مجموعة *Essais Philosophiques* ، الطبعة الثالثة سنة ١٩٤٨ .

٣ - الخيال *L'Imaginaire* ، وعنوانه الفرعي *psychologie phénoménologique de l'imagination* . - صدر هذا الكتاب سنة ١٩٤٠ ، وفيه يكشف سارتر ، متأثراً بفلسفة هوسرل ، أن دراسة الخيال تقضي بالآ نتيجة إلى فعل الخيال وإنما ينبغي أن تنجح إلى موضوع الخيال ذاته ونصفه وصفاً مباشراً . وفي هذا الوصف ينتقل سارتر - متأثراً من جهة أخرى بفلسفة هيدجر - من الموضوع الخيالي ، أي مما ليس موجوداً ، إلى دراسة الوجود . - طبع Gallimard مجموعة *Bibliothèque des Idées* .

٤ - الوجود والعلم *L'Être et le Néant* ، وعنوانه الفرعي « *essai d'ontologie phénoménologique* » - صدر سنة ١٩٤٣ . وهو المؤلف الشامل لكل فلسفة سارتر . وعنوانه الصغير ومحاولة لإقامة أنطولوجيا على المنهج الفينومولوجي . وهذا

الكتاب هو مرجعنا الرئيسي في دراسة الحرية عند سارتر. « طبع Gallimard ، مجموعة Bibliothèque des Idées — الطبعة ٣١ سنة ١٩٥٠ » .

٥ — الوجودية فلسفة إنسانية *L'Existentialisme est un humanisme* — محاضرة ألقاها سارتر بنادى مانتان Club Maintenant ، وصدرت مطبوعة عام ١٩٤٦ .
وهي تلخص الكتاب السابق مع التبسيط . — « طبع Nagel ، مجموعة Col. Pensées — طبعة سنة ١٩٥١ » .

ثانياً : الروايات والقصص والمسرحيات ، وكلها يحتوي على مضمونات فلسفية :

١ — الثثيان *Le Nausée* . — صدرت هذه الرواية سنة ١٩٣٨ ، وهي أول رواية لسارتر ، وربما كانت كذلك أهم رواية له من الناحيتين الفلسفية والأدبية .
« طبع Gallimard — الطبعة ١٢٩ سنة ١٩٥٤ » .

٢ — الجلدان *Le Mur* . — مجموعة أفابصص صدرت سنة ١٩٣٩ وهي تشمل : قصة الجلدان *Le Mur* التي نشرها في يوليو سنة ١٩٣٧ في المجلة الفرنسية الجديدة *Nouvelle Revue Francaise* ، وقصة الغرفة *La Chambre* ، وقصة إيروستراتوس *Erostrate* ، وقصة علاقة حميمة *Intimité* ، وقصة طفولة رئيس *L'Enfance d'un chef* — « طبع Gallimard — الطبعة ١٢٧ سنة ١٩٥٤ » .

٣ — طرق الحرية *Les Chemins de la Liberté* . — وهي رواية واحدة في أربعة أجزاء ، وهي تصور تصويراً دقيقاً تطور معنى الحرية في فلسفة سارتر ابتداء من الحرية الفارغة نحو الحرية الملتزمة . وعدم ظهور الجزء الرابع كاملاً حتى الآن دليل على تردد سارتر وعدم استقراره بصدده معنى الحرية لا سيما من الناحية العملية والسياسية . — وأجزاء هذه الرواية هي : الجزء الأول : من الرشد *L'Age de raison* ، وقد صدر عام ١٩٤٥ . — « طبع Gallimard — الطبعة ١٢٧ سنة ١٩٥٣ » . الجزء الثاني : التأجيل (أو وقف التنفيذ) *Le Sursis* ، وقد صدر في عام ١٩٤٥ أيضاً . — « طبع Gallimard — الطبعة ٦٠ سنة ١٩٤٧ » . الجزء الثالث : الموت في النفس *La Mort dans l'Âme* ، وقد صدر

عام ١٩٤٩. - «طبع Gallimard- الطبعة الخامسة سنة ١٩٤٩». - أما الجزء الرابع : الفرصة الأخيرة *La Dernière Chance* فلم تظهر منه إلا فصول في مجلة الأرنه الحديثة *Temps Modernes* تحت عنوان صداقة غريبة *Drôle d'amitié*.

٤ - المسرحيات «الجزء الأول» *Théâtre I* - وهي مجموعة مسرحيات تشمل : مسرحية «الذباب» *Les Mouches* التي أصدرها سارتر سنة ١٩٤٣. وربما كانت هذه المسرحية هي أهم مسرحيات سارتر من الناحية الفلسفية لا سيما بصدد مشكلة الحرية من حيث هي حرية الانخراط في العمل . والمسرحية الثانية هي مسرحية «جلسة سرية» *Ensis-clos* التي أصدرها سارتر سنة ١٩٤٤ . المسرحية الثالثة هي مسرحية «موتى بلا دفن» *Morts sans sépulture* ، وقد أصدرها سارتر عام ١٩٤٦ . والمسرحية الرابعة هي مسرحية «البغي الفاضلة» *Le Putain respectueux* ، وقد أصدرها سارتر في نفس العام الذي أصدر فيه المسرحية السابقة . - والمسرحيتان الأخيرتان أقل أهمية من الأولى والثانية من الناحية الفلسفية . وربما كانت المسرحية الأخيرة تنحصر قيمتها - بالإضافة إلى الروعة الأدبية - في المغزى الاجتماعي والمغزى السياسي فتؤكد بذلك ضمناً ضرورة الارتباط بالقضايا الإنسانية العامة ، مثل قضية اضطهاد الزنوج في أمريكا . «طبع Gallimard ، الطبعة ١١٧ سنة ١٩٥٢» .

ثالثاً : مقالات وأبحاث

١ - مواقف «الجزء الأول» *Situations, I* . - وقد صدر عام ١٩٤٧ ، ولكنه اشتمل كذلك على بضع مقالات فلسفية نشرها سارتر عام ١٩٣٧ في المجلة الفرنسية الجديدة *Nouvelle Revue Française*. وأهم ما في الكتاب مقالان : الأول عن فكرة القصد *l'intentionnalité* عند هوسرل *Husserl*، كتبه سارتر سنة ١٩٣٩ وكان قد تابع حضور محاضراته لمدة عام في ألمانيا . والثاني عن «الحرية الديكارتية» *La liberté Cartésienne*، كتبه سنة ١٩٤٦. - والكتاب يحتوي بالإضافة إلى ذلك على مجموعة من الأبحاث الفلسفية والأدبية . - «طبع Gallimard ، الطبعة ٣٨ سنة ١٩٥١» .

٢ - الاشتراكيون والسلام والجزء الأول، I - *Les Communistes et la paix* - مقال
نشر بمجلة الأزمنة الحديثة . عدد يوليو سنة ١٩٥٢
Les Temps Modernes (Juillet 1952)

ج - مصادر أوربية رجعنا إليها في هذا البحث

1. Albérta, R.-M.: *Jean-Paul Sartre* (Editions Universitaires, Paris 1953)
2. Aristotle : *The Works of Aristotle*, translated into English.
الترجمة الإنجليزية لمصنفات أرسطو - طبعة Oxford تحت إشراف
W.D. Ross ترجمة *Métaphysica* — W.D. Ross
3. Baladi, Naguib : *Valueur du Passé* (P.L.F. éd. Mars 53)
4. Bréhier, Emile : *Transformation de la Philosophie Française* (Flammarion, Paris 1950)
5. Boutroux, Emile : *De La Contingence des lois de la Nature* (Librairie Félix Alcan, 9ème éd., Paris 1921)
6. Campbell, Robert : *Jean-Paul Sartre, ou une Littérature Philosophique* (éd. Pierre Ardent, Paris 1945)
7. Crouzet, Maurice : *Histoire Générale des Civilisations* Tome VII — L'Epoque Contemporaine (P.U.F., Paris 1959)
8. Duham, Pierre : *La Théorie physique, son objet et sa structure* (Chevalier et Rivière, Paris 1906)
9. Fribourg, André : *La Victoire des Vaincus* (Editions Denoël — 8ème édition, Paris 1938)
10. Gide, André : *Romans, Récits et contes, Œuvres lyriques* (Bibliothèque de la Pléiade — Librairie Gallimard, Paris 1958)
11. Halbwachs, Maurice : *La Mémoire Collective* (P.U.F., Paris 1950)
12. Hazen, Charles Downer : *Modern Europe* (New York, 1924)
13. Hegel, G.W.F. : *Précis de L'Encyclopédie des Sciences Philosophiques* (tr. fran. par J. Gibelin — Vrin, Paris 1952)

14. Höfding, H. : *La Philosophie de Bergson* (tr. française par J. de Cous-
sange, Alcan, Paris 1916)
15. Husserl, Edmund : *Ideas - General Introduction to Pure Phenomenology*
(translated by W.R. Boyce Gibson, London : George Allen &
Unwin Ltd. 1931)
16. Kierkegaard, Søren Aabye : *Le Concept de L'Angoisse* (traduction
française par Ferlov et Gatcan, Gallimard, Paris 1935)
17. Kojève, Alexandre : *Introduction à la Lecture de Hegel* (Gallimard, 1947)
18. Lachelier, Jules : *Du Fondement de l'Induction* (Librairie Félix Alcan,
1933)
19. Lalande, André : *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*,
(Librairie Félix Alcan, Paris 1926)
20. Lanson, J. & Tuffrau, P. : *Histoire de la Littérature Française* (Librairie
Hachette, 1953)
21. Lequier, Jules : *La Recherche d'une Première Vérité* (Librairie Armand
Colin, Paris 1924)
22. Maurois, André : *Tragedies en France* (New York, 1941)
23. McTaggart, J. McT. E. : *A Commentary on Hegel's Logic* (Cambridge
1931)
24. Poincaré, Henri : *La Science et l'Hypothèse* (Flammarion, 1920)
25. Ravaisson, F. : *De l'habitude* (1838, réédité en 1927, Alcan)
26. Valéry, Paul : *Henri Bergson*; in Bergson (Neuchâtel, 1943)
27. Waelhens, A. De : *La Philosophie de Martin Heidegger* (Louvain 1948)
28. Wahl, Jean : *Etudes Kierkegaardianes* (Aubier, Paris 1938)
29. Wahl, Jean : *Les Philosophies de L'Existence* (Colin, Paris 1954)
30. Wahl, Jean : *The Philosopher's Way* (New-York, Oxford University
Press, 1948)

د - مصادر عربية ورد ذكرها في هذا البحث

- ١ - ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة
- ٢ - روجيه أرناالدز: الأصول القرينة للوجودية Roger Arnaldez، الكاتب المصرى -
عدد مايو سنة ١٩٤٧ .
- ٣ - عبد الرحمن بدوى : الزمان الوجودى (مكتبة النهضة المصرية - القاهرة
سنة ١٩٤٥) .
- ٤ - ا. ل. فشر : تاريخ أوروبا فى العصر الحديث - ترجمة أحمد نجيب
هاشم ووديع الضيع. (دار المعارف بمصر - الطبعة الثانية - القاهرة سنة
١٩٥٣) .
- ٥ - نجيب بلدى : مجلة الكاتب المصرى : عدد أبريل ويوليو سنة ١٩٤٦ ،
الإدراك والخيال - الخيال والوجود .
- ٦ - نجيب بلدى : محاضرات الميتافيزيقا - بقسم اللسانس الخاصة ، كلية
آداب الإسكندرية سنة ١٩٥١ - .

تم طبع هذا الكتاب بالقاهرة
على مطابع دار المعارف
سنة ١٩٦٣

بين برجسون وسارتر

يدرس هذا الكتاب مشكلة الحرية في الفكر الفرنسي منذ بداية القرن الحادي إلى ما بعد الحرب العالمية الثانية. وفي هذا الفترة ما د الفكر الفرنسي فلسفتان متكاملتان هما فلسفة برجسون وفلسفة سارتر. وهذا الكتاب يحاول أن يبين العوامل الفلسفية والأدبية والاجتماعية التي عند برجسون وبين أسس الفلسفة والفهم التي قامت عليها ثم يدرس الأثر التي عملت على تقويض هذه القيم ويصاغ تأملات الفلسفات الألمانية التي بدأت تغزو العقل الفرنسي في أعقاب الحرب العالمية الأولى. ثم يدرس الحرية عند سارتر فيقتل أسسها الفلسفية ويجاها العمل ويبين أنه أساس قاصر عن تفسير الواقع الإنساني في أكثر مجالاته، وأن الحرية عند سارتر خالية من فكرة القيمة. ومن خلال هذا الانتقاد يكشف الكتاب عن إمكان قيام فلسفة معاصرة على أساس الاعتدال بحيث يمكن تأسيس نظرية في الحرية تحترم الواقع الإنساني وتتجذر في الفعل قيمة أخلاقية ترفع عنها طابع اليأس.

مكتبة الدراسات الفلسفية

• صدر منها :

- تاريخ الفلسفة الأوروبية في القرن التاسع عشر
- تاريخ الفلسفة الحديثة
- العقل والوجود
- الطبيعة وما بعد الطبيعة
- أصل الرياضيات (٢ أجزاء)
- المبدأ والفلسفة
- العلاقة بين الدين والفلسفة عند ابن رشد
- المنطق
- المذهب في فلسفة برجسون
- الإنسان الذي خلقه عند ابن سينا
- مراحل الفكر الأخلاقي
- كيفية تاريخ العلوم الإنسانية والفلسفة
- سارترين كبرجسون
- بين برجسون وسارتر
- الأستاذ بيجيت كرم
- ترجمة الدكتورين محمد مريسي أسيد
- أسيد غلام الأهرمان
- الدكتور محمد بوجيتا مكي
- جون داني
- ترجمة الدكتور زكي أسيد
- الدكتور حماد جوي
- الدكتور محمد حاتم حجازي
- الدكتور نجيب بدي
- الدكتور عروبة بشار
- الأستاذ حسين الشار

